PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

NUM. 10. ABRIL-JUNIO 1947 MADRID VOL. 3.

SUMARIO

Págs.

Existencia y metafísica: Horizonte metafísico de la existencia en la moderna y en la antigua filosofía, por *Luis Martínez Gómez, S. J.* 131
La percepción de la forma a la luz de la psicología aristotélico-tomista, por *Fernando M.ª Palmés, S. J.* 147
La filosofía cristiana en la "Sociedad Francesa de Filosofía" (21 de marzo de 1931), por *Joaquín Iriarte, S. J.* 173

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

La historia filosófica del lul·lismo, por *Miguel Florí, S. I.* 199

BIBLIOGRAFÍA [Siglas, p. 272].

I. LIBROS.—J. Zaragüeta, I. González, S. Minguijón y J. Corts: *Balmes, filósofo, social, apologista y político.*—A. Benito: *Filosofía del Arcipreste de Hita.*—F. M. Castiella: *El problema internacional en la mente del Papa.—Doctrinas de los tratadistas españoles de los siglos* XVI *y* XVII.—Pedro de Valencia: *Escritos sociales.*—F. González Cordero: *Bosquejo de una historia de la filosofía.*—J. Ros Jimeno...: *Estudios demográficos.*—A. Rodríguez Vicente: *Higiene de la edad escolar o Puericultura.*—F. Larroyo: *Bases para una teoría dinámica de las ciencias.*—F. Larroyo: *Los principios de la ética social.* — J. Vasconcelos: *Lógica orgánica.* — E. Bettoni: *L'ascesa a Dio in Duns Scoto.*—B. Farrington: *Greek Sciencie: its meanings for us (Thales to Aristotle).*—C. E. M. Joad: *Philosophy.*—F. Morandini: *Logica maior* 211
II. REVISTAS.—Historia de la filosofía: edad moderna y contemporánea. 224
III. LITERATURA FILOSÓFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA. Año 1945. 243

CRÓNICA.

España.—República Argentina.—Estados Unidos.—Canadá.—Italia.—Bélgica.—Necrología: P. Quintín Pérez, S. J. 267
Libros recibidos 270

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*F. Palmés, S. I.*, de la Facultad de BARCELONA (Sarriá). *J. Hellín, S. I.*, de la Facultad de Chamartín (MADRID).—*I. González, S. I.*, de la Facultad de la Universidad Pontificia de Comillas (SANTANDER).—*J. Iturrioz, S. I.*, de la Facultad de Oña (BURGOS).

SECRETARIADO DE DIRECCIÓN.—Originales, libros para bibliografía, consultas: **R. P. Ramón Ceñal.—Apartado 6.046.—Madrid (6).**

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1947:

España y naciones del convenio postal	36
Para los demás países	50
Número suelto	12
Número atrasado	14

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad.
Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

EXISTENCIA Y METAFISICA

HORIZONTE METAFISICO DE LA EXISTENCIA EN LA MODERNA Y EN LA ANTIGUA FILOSOFIA

ES posible la Metafísica? He aquí la pregunta que se alza retadora, como la esfinge, desafiando a los genios filosóficos desde hace cerca de dos siglos. La respuesta desalentada de Kant, contrayendo toda Metafísica a una Metafísica de la Razón, de alcance crítico, cerrada toda *gnosis* sobre el ser, tuvo su paradójica contrapartida en la fecundísima ideación postkantiana, que dilató, con generosidad desbordada, los espacios a la *ratio-ens*, como recitando, del revés, todos los buenos consejos de Kant.

La reacción positivista decimonónica pareció agostar para siempre todo brote de auténtico conato hacia el ser. El despertar neokantiano, aun vendiéndose como antipsicologista, no hizo sino reforzar, afinando, la dirección subjetivista, al construir un orden de vigencias lógicas, universales, normativas, *valores*, que no pueden desprenderse de su adherencia y supeditación a lo subjetivo, en definitiva, antropológico.

Las últimas derivaciones del pensamiento moderno se orientaron hacia los historicismos, finamente captadores de las realidades facticias, con afectado desinterés de elaboración y confesado afán de integración de todo lo vario y diferenciado en el indiferente y acogedor molde de la Historia. El sentido del ser, como ser, por encima del contingentismo vivaz de lo concreto, era empujado, cada vez más, a retaguardia. ¿Quedaba alguna tabla de náufrago a qué asirse el espíritu moderno para volver a las orillas del ser?

Es, precisamente, el timbre de honor que, a estas horas de inigualado derrotismo metafísico, se arroga la moderna Filosofía de la Existencia: redescubrir el problema del ser. Con una audacia que fustiga, soberbiamente, todos los prejuicios de la Filosofía Moderna desde Kant, proclama Heidegger en el umbral de su obra cumbre, *Sein und Zeit*, la necesidad de buscar el sentido del ser. Del ser en cuanto ser, en su acepción más pura de la "primera filosofía" aristotélica, la que especula sobre el ser en cuanto ser: "¿Tenemos nosotros hoy una respuesta a la pregunta

sobre lo que propiamente damos a entender con la palabra "ente"? En manera alguna. Por ello es preciso replantear nuevamente la cuestión del sentido del ser" [1].

No puede ser más halagüeño para los que no hemos perdido el contacto con la Filosofía tradicional, la Metafísica del ser y de la esencia, ver acercarse a nuestras riberas las naves ha tanto tiempo alejadas.

El complejo de influencias históricas en que se han conjugado reminiscencias aristotélicas reimportadas por Brentano, con todo el fondo vario del pensamiento moderno en su agitado recodo de fin de siglo pasado, ha venido a plasmarse en los resultados de la Filosofía de la Existencia, que iba en cabeza en Europa antes de la última guerra. No se podrán negar arrestos metafísicos, reservas espirituales de tensa especulación a los adalides del existencialismo; su meta, bien declarada, es ahondar en las profundidades del ser; la vía de acceso al ser (y es su peculiaridad más específica), el existente; por la existencia al ser.

Cierto que no en todos luce igualmente este anhelo metafísico de traspasar el existente para alumbrar un sentido íntimo, arcano y fundamental. De hecho, las exploraciones quedan en todos muy a flor de superficie, más acá de las metas ambiciosas. Independientemente de la ulterior dirección a que, en más o menos grado, todos apuntan, se ha producido una literatura filosófica, en la que es clima común un análisis descriptivo de la existencia. Como nuestro objeto limitado es notar tan sólo las perspectivas de posibilidad que el existencialismo abre a la Metafísica, como término de comparación con la explotación del existente para la misma ascensión metafísica, verificada en la Filosofía tradicional, nos será suficiente recoger el sentido metafísico asignado a la existencia en una formulación señera dentro del existencialismo, tal que la de Heidegger, que es, quizá, quien con más denuedo proclama su afán de *trascender* la existencia en su oteo metafísico.

Acepción del existente.

Y precisemos, antes, algunos rasgos generales en la interpretación moderna del término *existente*. Sería descaminado el medir el existente moderno con la significación tradicional. En la Filosofía clásica existente se adecuaba con individuo, lo individuo por oposición a lo universal, lo común. Existente e individuo, en cambio, están lejos de corresponderse en la Filosofía existencial. Todo existente, por serlo, es individuo; pero

[1] *Sein und Zeit*, p. 1.

no viceversa. La individualidad propia del existente reviste características necesarias, que organizaremos en torno a dos dimensiones: una, metafísica; otra, epistemológica, fuertemente trabadas entre sí, aun perteneciendo a campos muy heterogéneos. Otra vez en la Historia tendremos ocasión de sorprender interferencias interesantes entre Metafísica y Epistemología.

Individuo es opuesto a universal, a común. Sin embargo, no obtiene en terminología existencial la categoría de existente todo individuo del mundo de las cosas actuales. Efectivamente, para muchos seres su existir está tan fundido en el existir de la comunidad, del proceso, del conjunto, que más son porción de lo común, arrastrados y envueltos en el torbellino en que aquella pluralidad se mueve. Su existir podría decirse *existir en común*, que es, cabalmente, lo opuesto a existir con perfil propio, inconfuso e incomunicado. Todos los seres del mundo inorgánico y del viviente inferior tienen trabada su existencia en la coordinación absorbente, despótica, del curso natural inflexible, frente al que nada son *de por sí*. Ni por ello quedan incorporados a las filas de lo existente cualesquier seres dotados de conocimiento, conciencia, los humanos, en concreto. Justamente, muchos hombres tienen diluído su existir en el confuso gregarismo impersonal, en el que son más una rueda movida, articulada ciegamente en el mecanismo *común*, que algo *individualizado*. Es preciso redimirse de esa impersonalidad, reconquistar esa existencia vendida y desparramada. Si todo hombre puede ser existente, en sentido propio, es en virtud de su capacidad innata de sacarse afuera del curso ciego y mecánico de los acontecimientos. De ahí que, en resumen, lo existente vaya vinculado a lo personal, a lo libre, con todas las características de independencia, espontaneidad, aun necesitada *desde dentro*, que registra el concepto de libertad en Jaspers [2].

La segunda dimensión que apuntábamos se extiende en el orden epistemológico. Existente, como categoría existencial, se opone a *objetivo*. Penetrar el afán *desobjetivador* del existencialismo es penetrar en lo que puede considerarse como su base esencial de partida y, con ello, uno de los más íntimos secretos de explicación de su doctrina. Dicho afán desobjetivador ahonda sus raíces en la tendencia escudriñadora de la realidad misma, en su pureza primitiva, divisa de la corriente fenomenológica. La carga de prejuicios modernos ha proyectado un tono subjetivista sobre todo el campo de la conciencia; el objeto ha llegado a ser sinónimo

[2] Véase la reciente exposición de J. DE TONQUÉDEC, *Une philosophie existentielle, L'existence d'après Karl Jaspers*. París, 1945, pp. 21-24.

de lo elaborado por el sujeto, lo que se pone y presenta en la conciencia como contrario y frente al sujeto; pero cuyas raíces están en el mismo sujeto, provisto de la capacidad de desdoblamiento, cuyo ritmo dialéctico y dinámico preludió Fichte, forzando premisas de Kant, y se desarrolló en varias formas en el ciclo idealista posterior. El mismo sujeto fué víctima de esta reducción subjetivadora, y quedó al mismo nivel que el objeto. Es decir, el resultado final fué que la realidad en sí, el llamado por los antiguos objeto, se nos escapa irremediablemente. La filosofía ha fracasado en el intento de sorprender lo preobjetivo, lo inmune de elaboración mental. No se vió un resquicio para perforar este hermetismo objetivante, en definitiva, subjetivista; todo término de aprehensión era ya objeto; es decir, producto, al menos en parte, de elaboración mental. Pero esto, que es preocupación de fondo común en la Filosofía moderna, se vierte con matiz especial en el cauce de la Filosofía existencial. En efecto, todo contenido mental *objetivado* va, por naturaleza, sellado con el sello del intelecto; éste tiene como función connatural abstraer, reducir todas las adherencias particulares, *esencializar*, recortando escueto el perfil abstracto, universal, común. Diríase que la tesis clásica del universal y abstracto, como objeto específico, para algunos primario y único propio y directo, del entendimiento, actúa, secreta y aun inconscientemente, en la concepción epistemológica existencialista. Si, pues, se admite que todo lo que capta el entendimiento es, por el mismo hecho, objetivado, es decir, proyectado en el horizonte de lo universal, tenemos como consecuencia una irremediable fractura respecto del mundo de lo concreto y real, existente, necesariamente individuo, prendido a las notas espacio-temporales del *aquí* y el *ahora*. Por el mismo caso, sólo un esfuerzo de desobjetivación, de desintelectualización, nos puede acercar a lo existente. Aparece en seguida como refugio más cercano para este tacto pre-intelectivo con el existente, la realidad del propio sujeto, que se palpa en su inmediatez concreta, individua. Pero aun el propio sujeto enfilado por el entendimiento, no se librará fácilmente de la condición universalizante y abstracta; es decir, no se clareará al entendimiento sino a condición de hacerse a su vez *objeto*, por tanto, desindividualizado. Y, sin embargo, es en el sujeto donde forzosamente habrá que anclar para penetrar en la zona de lo pre-objetivo. El existencialismo, que expresa o implícitamente ha suscrito todo el razonamiento anterior, ha proclamado como intento suyo el percibir, el captar el sujeto como *sujeto*, en su realidad espontánea, con sus características existenciales irreversibles, incomunicables, en todo su complejo espacio-temporal. Esta percepción inme-

diata, que se elude todo lo posible llamar conocimiento intelectual, cuyos rasgos precisos en vano se pedirán a los dogmatizantes del existencialismo, podríamos provisoriamente apellidar experiencia primitiva, pre-ontológica; Heidegger habla de una experiencia óntica [3]. En resumen, la captación de lo existente como tal está vinculada a la desobjetivación, al estadio previo a toda intervención intelectual, esencializante, antiexistencial.

Sentido del existente en la Filosofía existencial. Su valoración metafísica.

Entremos ya en los pasos de la analítica existencial, fórmula Heidegger, que nos conducirán hasta descubrir el momento o valoración del existente con todo su rendimiento metafísico.

El punto de arranque, el primer "Seiend", ente, que se ofrece a la observación, es el ser existente que formula la pregunta del ser, necesariamente implicado en la misma pregunta [4], el *Dasein* humano. Heidegger ha descrito con profundidad y sagacidad analítica, bien que de un modo personal, y en buena parte artificioso y hasta parcial en la organización de su observación, los elementos existenciales constitutivos del Dasein. En el análisis van confundidos los resultados de la inspección con los instrumentos reveladores, en una implicación íntima de todo el complejo existencial, especulativo, afectivo, práctico, y en el cuadro general de una proyección antropológica, que no sólo orienta el análisis, sino que se acusará también de un modo decisivo y fatal en los últimos resultados.

El Dasein se descubre como un ser-en-el-mundo, inmerso en las cosas, en el sistema global de la mundanidad, al que se fija con los múltiples lazos que se reúnen como en un haz en la nota general de la preocupación u ocupación (*Besorgen*); el nexo fundamental con el mundo no es ya el conocer como en el campo idealista, sino el hacer; el mundo surge como un término implicado, no en la actividad cognoscitiva, sino como relación activa en el desenvolvimiento dinámico del Dasein, el quehacer cotidiano, el obrar *con* y *entre* las cosas; los objetos mundanos tienen una significación primaria y fundamental de *Zuhanden*, útiles de la acción del Dasein (sólo en un plano subordinado se presentan como un *Vorhanden*, término de contemplación teórica, que al fin se reducirá a un menester dinámico, un útil de la facultad especulativa del Dasein). Esta compenetración del Dasein con el mundo es tan esencial y básica en la inter-

[3] Experiencia óntica (*ontische Erfahrung*), que se contrapone, como fase anterior, a una inteligencia ontológica (*ontologisches Verständnis*). *Sein und Zeit*, p. 201.

[4] *Sein und Zeit*, p. 7.

pretación existencialista de la realidad, que el Dasein no se percibe ni se concibe sino como estando en el mundo; es *constitutivamente* estar abierto a las cosas, como ha traducido Zubiri. Y por su parte el mundo recibe su sentido, su inteligibilidad, su ser, del Dasein. Mutua implicación de referencias constitutivas que hacen de los dos términos, el mundo y el Dasein, una misma realidad con dos caras.

En la marcha analítica emprendida, este *in-der-Welt-sein*, estar-en-el-mundo, se despliega en tres momentos existenciales que perfilarán la individualidad, la haecceidad del Dasein; son la *Befindlichkeit*, sentido de la situación original; *Verstehen*, interpretación, inteligencia, y *Rede*, discursividad. A la *Befindlichkeit* va unido el descubrimiento de la situación original del Dasein, el hecho mismo pre-ontológico de existir, el estar *ya* en el mundo; ese hecho coloreado con las tintas sombrías de la *facticidad*, como un *Faktum* primitivo, irracional, que se impone; el estar *ya* lanzado, arrojado a la existencia antes de toda opción del Dasein. El contraste de esta facticidad irresponsable con el anhelo íntimo de independencia y consciencia autárquica que penetra toda la Fiolosfía moderna, ilumina la visión de este *existir ya* con las perspectivas de una derelicción (*Geworfenheit*), que tiene irisaciones de una caída moral (evocación de la culpabilidad original, que pesaba tan hondamente en el espíritu radicalmente cristiano de Kierkegaard). Esta caída *(Verfallen)* va íntimamente ligada a ese estado de inmersión en la banalidad de la vida cotidiana *(Alltäglichkeit)*, en la que el Dasein es para las cosas, se diluye en la impersonalidad del *se* gregario (*man* alemán, *on* francés), verdadero sujeto de la existencia cotidiana, hundido en las manifestaciones de la vaciedad mental de la charlatanería, curiosidad e indecisión.

El segundo existencial característico: la inteligencia, interpretación, *Verstehen*, es el órgano de la aprehensión de los vínculos que ligan al Dasein con el mundo. Las cosas se le dan, según dijimos, como términos de un hacer; mediante la actividad intelectual, interpretativa, el Dasein proyecta sus posibilidades dinámicas, existenciales, percibe el despliegue posible (*Entwurf*) de su potencialidad. Recordemos que precisamente esta proyección es la que daba sentido e inteligibilidad al mundo, al mundo existencial, que es el mundo de cada uno (*jemeinige Welt*).

Junto al *Verstehen*, la *Rede*, discursividad interna o dialéctica del Dasein, coordina y articula ese sistema de posibilidades dinámicas. Es un verdadero sustitutivo de la *ratio* clásica, admitida en el ámbito existencial; pero en un rango ínfimo, como de prestado, subordinada, lo mismo que el "intelligere" (Verstehen) al orden dinámico, activo, que tiene

la preeminencia en el sistema, y con un nombre, *Rede*, que sugiere el plano utilitario de un discurseo retórico.

La nota más penetrativa de la estructura del Dasein, sacada a luz por estos tres existenciales fundamentales, es la de que la noción del Dasein está prendida a su incesante desarrollo en el sistema mundano, su continuo gastar posibilidades y crear otras nuevas; es algo que siempre se hace y nunca está acabado, en cada momento es lo que es más lo que puede ser, y como lo que es no es sino una posibilidad parcial realizada, o en la que se vuelca el Dasein, pero nunca totalmente, sino con reserva de nuevo poder, la definición más adecuada del Dasein es el poder-ser-en-el-mundo, en mi mundo, en el de cada cual, *in-der-Welt-sein-können*. No, ciertamente, como un sujeto de posibilidades, entendido como un substratum substancial, al modo clásico, concepción eliminada del marco existencialista, en este punto como en tantos otros del lado de Bergson; es la posibilidad misma, inconsistente, inquieta, el mismo poder-ser, en cambiante, por decirlo así, radical, continuo.

Para penetrar toda la dimensión del Dasein sería preciso poder abarcarlo en la totalidad de su existir, llegar a tocar la suma de sus posibilidades mundanas; pero cabalmente la última, la muerte, el fin, es inaprehendible si no es fuera del propio Dasein, y siempre con el inconveniente de una instintiva resistencia a apropiarse esta experiencia suprema. Si el hecho, esta culminante posibilidad no puede entrar en cuenta en la analítica existencial como realización tocada, al menos la perspectiva de ella como posibilidad, el poder-morir, el haber-de-morir, puede completar la percepción descriptiva del Dasein; precisamente esta perspectiva proyecta su luz o su sombra decisivamente sobre todo el complejo existencial. El poder-ser-en-el-mundo se corona y tiene su máxima valoración en este haber-de-morir, en el ser-para-la-muerte (*zum-Tode-sein*). De ahí surge un nuevo momento decisivo en la estructura íntima del Dasein. La muerte, el fin, la nada (eso es la muerte para la Filosofía existencial), no es un mero término previsible en el límite de las posibilidades mundanas del Dasein; es una posibilidad que actúa en cada instante del ser-en-el-mundo. Más, en el mismo estar lanzado, arrojado a las cosas, lleva ya el poder morir; siempre es el Dasein un ser-para-la-muerte, para la nada, como es un poder-ser-en-el-mundo.

Estos primeros pasos nos han descubierto como límites acotadores del Dasein un estado original de derelicción, caída, un poder-ser-en-el-mundo, en el desarrollo dinámico siempre móvil, siempre inacabado, y un ser-para-la-muerte, para la nada.

Precisamente el orientar la existencia en esta perspectiva sombría, pero la exacta, da la medida de un existir *auténtico*, por oposición a otro *inauténtico*. El auténtico lleva por guía esta interpretación descubierta en la analítica anterior. El vivir inauténtico, por el contrario, bastardea o se oculta los verdaderos límites del Dasein. El vivir inauténtico, el más corriente, se aferra a las cerradas perspectivas de la vida cotidiana, al quehacer inmediato, a los sucesos próximos, vive de la banalidad fugaz del curso vulgar, haciendo presencia desconectada de cualquier hecho, tarea, preocupación. El vivir auténtico mira como único hecho futuro auténtico la muerte, y el único pasado auténtico la derelicción original. El existir inauténtico vacila en una sucesión pendular de impresiones y sentimientos de alegría, tristeza, miedo, según la estrecha visión del momento inarticulado. El sentimiento propio y característico de la existencia auténtica es la *angustia* (*Angst*), categoría metafísica, moral y afectiva, que constituye en la Filosofía existencial el clima más propicio para la verídica interpretación del Dasein.

La angustia existencial es la actitud de mayor independencia, autonomía, aislamiento y libertad con respecto al gregarismo de la *Alltäglichkeit*. La angustia no es una reacción de periferia, como, por ejemplo, el miedo, signado siempre con la inautenticidad, ante una eventualidad trivial; el sentimiento de la angustia brota ante el panorama total del Dasein, enmarcado en los dos términos fatales de la nada, derelicción original y muerte, nada final, gravitando ambos momentos como una auténtica y suprema interpretación de todo su existir. La angustia no es rebeldía recalcitrante ni la huída plebeya, sólo explicables en una visión desenfocada de las verdaderas posibilidades del Dasein; la angustia, sentimiento comprensivo y silencioso de esta *situación*, prepara el camino para la *existencia resuelta*, que es fruto de conquista y lucha con el *se gregario*, y que es cabalmente la aceptación resignada y consciente de esa situación. Sobre ella fundará Heidegger los conceptos de libertad y perfección moral.

El cuidado (*Sorge*), auxiliar existencial de esta existencia resuelta, tendrá la misión de actualizar esa perspectiva anterior y posterior en una unidad sintética del tiempo, que proporcionará al Dasein la perfecta y acabada comprensión de su ser.

Esta noción recapitulante del *tiempo* vendrá a ser la cifra más densa del sentido supremo y ontológico del Dasein. Recordemos que el Dasein es constitutivamente un ser-en-el-mundo. Que este ser-en-el-mundo

se despliega en un haz de posibilidades dinámicas proyectadas y coordinadas por el mismo Dasein. Estas posibilidades miran esencialmente a un momento futuro, por-venir, condición o ley del desenvolvimiento del Dasein. Pero tal proyección y coordinación de posibilidades no se da sin una comparación refleja o instintiva con las realizaciones hechas en un pasado y que determinan el momento virtual presente del Dasein. Esto implica una íntima comunicación de las tres diferencias tempóreas. que son otras tantas exteriorizaciones del Dasein, por esta razón llamadas *éxtasis*. Tal ligazón orgánica de los tres éxtasis tempóreos, evidentemente sólo se elabora en el Dasein, que sólo él tiene la capacidad de "referirse a" un pasado y un futuro. Más aún, así y sólo así se da el tiempo, que no es un espacio muerto *en* el que está y se desenvuelve el Dasein, concepto vulgar del tiempo, sino que se constituye por ese "referirse a" sintético. De este modo el tiempo resulta una verdadera creación del Dasein, y es juntamente una perspectiva ontológica necesaria para comprender su propio ser. El Dasein es no *en* el tiempo, sino *por* el tiempo, temporalizándose.

Esta temporalización alcanza su punto culminante en la unidad sintética de los tres éxtasis que garantizaba el cuidado. A la luz de ella el Dasein se revela asimismo como una *anticipación* de la muerte, conjugada con una *repetición* de la situación original. En este máximo esfuerzo de autenticidad bajo el signo del tiempo, surge la más clara perspectiva del Dasein, cuyo ser se evidencia como una temporalización, sin más substratum que la inconsciencia, la posibilidad movediza, signada por la muerte, la nada.

Este ha sido el resultado de la analítica existencial heideggeriana. Por la *existencia*, lo más asequible, lo periférico del *ente* observado, se trató de penetrar en su estructura metafísica, en su *esencia*. Al final, esta estructura queda contraída a los rasgos puramente existenciales; su fórmula recapituladora, el tiempo, constituído en horizonte, en *único* y *total* horizonte ontológico, metafísico del Dasein. La visión pretendida de la *esencia* ha quedado detenida en el primer plano, en el punto de partida que no ha sido sobrepasado; no hay un más allá donde se revele un sentido *más* íntimo del ser del Dasein. Su *esencia* ha quedado absorbida en su *existencia*.

Pero no es esto todo. Heidegger apuntaba a formular una explicación del ser en su generalidad metafísica (*sein überhaupt*). El Dasein y la analítica del Dasein eran sólo el peldaño metódico para descubrir el sentido del ser. En el final de su empresa sus miradas han sufrido la

misma contracción inevitable. Siguiendo las huellas del trascendentalismo kantiano, Heidegger no ha salido de los límites de la investigación del ser tal como puede verlo el Dasein interrogante. Su punto de partida fenomenológico ha absorbido al ser en una perspectiva antropológica, en definitiva subjetiva e idealista, que ha hecho imposible salir de las posibilidades de visión experimental del Dasein humano, y ésto con los matices tan peculiares del intuitu heideggeriano. A pesar de sus declarados propósitos metafísicos de alcanzar el ser en su íntima y propia realidad, la dirección tomada le ha llevado a una trasposición del objetivo. El hecho es que Heidegger, no obstante las reservas que le inspiran los resultados adquiridos en orden a una apreciación general del ser, adopta como universal, aunque provisional, la interpretación de *todo ser* a través de este horizonte temporal descubierto para el Dasein: "Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden *Seins*verständnis *überhaupt* ist ihrer vorläufiges Ziel" [5]. Sin embargo, la exégesis común del pensamiento de Heidegger conviene en negar a éste todo ulterior avance más allá de esta meta señalada por él como provisional. Sobre las bases de la analítica existencial no se podrá consecuentemente levantar más metafísica que la temporal. En vano se espera ya cerca de veinte años la segunda parte del "Sein und Zeit", que corone la obra. Lo provisional ha quedado como definitivo. Podemos asentar por conclusión estas ecuaciones escalonadas:

DASEIN = ZEIT (Existente humano mundano = Tiempo).
SEIN = DASEIN (Ser en general = Dasein, existente mundano).
SEIN = ZEIT (Ser = Tiempo).

El sentido problemático del título de la obra, *Sein und Zeit*, se resuelve en una afirmación ecuacional de mutua implicación e identidad. El tiempo; es decir, la posibilidad inestable, la inanidad, la vaciedad, la religación irreductible a la nada, la nada como supremo sentido y explicación, es el horizonte metafísico del ser en su acepción total.

SENTIDO DEL EXISTENTE EN LA FILOSOFÍA TRADICIONAL. SU VALORACIÓN METAFÍSICA.

Ninguna filosofía histórica podría arrogarse con más títulos el nombre de Filosofía existencial, en el sentido técnico que hoy se le da, que la Filosofía tradicional. Esto, no obstante haber sido designada en la

[5] *Sein und Zeit*, p. 1.

Historia y tachada con desdén como *Essenzphilosophie,* Filosofía de la esencia. Unas simples reflexiones bastarán para justificar esta aseveración.

Efectivamente, si es cierto que el cauce común de los desarrollos clásicos se mueve en el terreno de lo esencial y de lo abstracto, y es más cierto aún que lo individuo como tal tiene escaso relieve en el marco de la Filosofía tradicional; sin embargo, preciso será convenir en que hay una visión fundamental que penetra absolutamente todos los planos de su edificio sistemático, y que apunta justamente a la existencia, a lo existencial.

Para todos es evidente que es pieza básica, angular, en la Filosofía antigua la noción y la realidad de la *contingencia;* sobre ella se ha estructurado una división neta del ser en toda su amplitud, finito e infinito; quizá sea patrimonio privativo de la Filosofía cristiana un deslinde neto entre Dios y el mundo, un tanto borroso en la herencia clásica, griega. Ahora bien; la noción de la contingencia sólo se ha podido elaborar de cara a lo específicamente existencial, al descubrir, y cierto en un análisis directo y experimental, podríamos añadir fenomenológico, las características de los seres existentes en cuanto existentes, en su propia y peculiar individualidad indefinible y sólo designable con un signo indicativo que apunta al *Da* (ahí), Dasein, ese ser concreto existente que está ahí en el mundo. Mediante esa experiencia se han descubierto las notas fundamentales de ese existir precario, mudable, indiferente. situado en la realidad por un paso del no ser al ser, y encerrando en lo íntimo de su estructura un poder-ser y un poder-no-ser, cifrado todo en una total insuficiencia radical. Y tanto más se ha de subrayar esta vinculación de los caracteres contingentes a lo existencial, cuanto que una tradición de innegable sedimento platónico impelió a considerar las esencias, aun de estas cosas contingentes en una indecisa zona de inmutabilidad, intemporalidad, necesidad, como despegadas de las condiciones precarias del existir individuo, actualizado. Estas notas de la contingencia que acotan el campo de las creaturas, de lo finito, se vaciaron en fórmulas que presentan, a lo largo de la Historia, gran variedad de matices. Se podría redactar un magnífico catálogo de estas formulaciones, recogidas en las figuras más representativas del pensamiento cristiano: San Agustín, Santo Tomás, Suárez [6].

Para S. Agustín es el "motus", lo mudable, lo que irreductiblemen-

[6] Puede verse la obra de J. Iturrioz, *El hombre y su metafísica* (Madrid. 1943), donde se hallará recogido un abundante material agustiniano y tomista que ilumina felices consonancias, siquiera sean parciales, con los modernos filósofos, en la descripción existencial de la contingencia como esencial dimensión del hombre.

te divide las zonas de lo finito y de lo infinito. Lo que se muda y cambia, porta en sí un ser tan precario, que bien se puede decir que se esfuma continuamente su ser; sólo lo inmutable es simple y verídicamente ser: "Quod enim mutatur non servat ipsum esse; et quod mutari potest, etiam si non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit quod verissime dicatur esse" [7].

Santo Tomás, y tras él toda la corriente escolástica, cifró la nota contingencial en una fórmula más íntima, más metafísica que el "motus", y precisamente raíz de éste, con la expresión técnica de *potentia*, tomada de la tradición filosófica griega, pero enriquecida con matices enteramente propios. La base radical del "motus" es la potencia, el ser inacabado y al mismo tiempo con fecundidad de posibilidades que condicionan su ulterior desarrollo, mediante la ley del sucederse de los actos, en ese ritmo del "motus" ἀριθμὸς κινήσεως, que define el tiempo aristotélico. El "posse" es indigencia, es no-ser, es de sí nada actual. Todo ser finito, mudable, sujeto a poder-ser y a poder-no-ser, es esencialmente y universalmente potencial. Si esa potencialidad afecta no meramente a ciertas determinaciones de su ser, sino a sus constitutivos más íntimos, hasta entrañar en la misma primera y fundamental nota del mismo existir, se llegará a la definición del finito y contingente como una potencialidad radical, total; en cuanto es de sí, pura negación de ser, nada.

Podemos bien decir que la posición escolástica y cristiana en general (para comprender toda la tradición filosófica cristiana preescolástica), y la existencialista van muy cerca en la estructura del existente experimentable, mundano, convertible con el tiempo, tomado en su sentido fundamental como nota intrínseca a todo móvil, todo contingente. Podremos admitir que aun para la filosofía tradicional el *tiempo*, como cifra o exteriorización de la inanidad e inconsistencia, signado con una relación esencial a la nada radical, es el horizonte de todo existente experimentable que se extiende a todo el ámbito de lo finito, aun lo inobservable, pero sometido a la ley del "motus" en su significación más amplia.

Coincidencias y divergencias.

Hasta aquí podemos reconocer un camino de pasos paralelos en la evidenciación del sentido de la contingencia del ser mundano y finito;

[7] *De Trinitate*, l. V, c. 2; PL 42, 912.

en el círculo existencialista, acaso una descripción más dramática; en la filosofía tradicional, una formulación, si se quiere más técnica, esquemática, intelectual, sin olvidar, con todo, las vívidas descripciones agustinianas y pasando por alto, por tocar a una esfera especial, la hondura insuperada con que los ascetas y místicos cristianos han vivido el sentido de la inanidad de todo lo temporal.

Ahora vamos a fijar el momento de la bifurcación. La actitud final de la Filosofía existencial, frente a sus propios resultados, es una sensación indisimulada de desazón, de insuficiencia, hasta de desorientación; se ha descubierto un horizonte de caos, tal que lo vió Nietzsche; el espíritu se rebela y surge la típica "náusea", con carta ya de ciudadanía en la terminología existencialista, que maestramente pintó Juan Pablo Sartre en su novela filosófica justamente titulada *La Nausée*.

Hay que admitir que la Filosofía existencial ha puesto al desnudo la caótica interpretación de la realidad en que ha desembocado la Filosofía moderna en el último estadio de su marcha por los rieles del trascendentalismo kantiano. Es una clara confesión de impotencia metafísica, estancada inevitablemente en un nihilismo sombrío y torturada al mismo tiempo por la repulsión del espíritu a una cerrada y trágica visión de la realidad. Ya la misma angustia, ápice de interpretación metafísica frente a la situación del Dasein, mirada al trasluz de un análisis correctamente existencial, había de revelar un fondo de insuficiencia en la pretendida interpretación del ser. La angustia no tendría sentido sin una anticipación preontológica, para hablar en términos existencialistas, de una meta de suficiencia que no se encuentra en el ámbito del Dasein y de su mundo circundante analizado. La angustia, con su derivación natural la náusea, sólo tiene sentido como impulso incoercible a la trascendencia metafísica superadora de ese nihilismo, tal que lo expresa aquella frase, broche final de la disertación de De Waehlens en su obra *La Philosophie de Martin Heidegger*, y que puede registrarse como la última interpretación analítica, auténticamente fenomenológica, de los materiales almacenados por la Filosofía existencial: "La contingencia es lo que jamás, a ningún precio, podrá ser aceptado por el hombre. La finitud es insoportable. Debe ser, de la manera que sea, superada" [8]. "Si tuviéramos que quedarnos con esto — apunta An-

[8] A. DE WAEHLENS, *La Filosofía de Martín Heidegger*. Trad. española por R. CEÑAL (Madrid, 1945), p. 374.

gel González — estaríamos irremediablemente perdidos, al quedar envueltos en la finitud, en la nada" [9].

Precisamente, esta meta superadora es la que la Filosofía antigua, no diremos ha descubierto trabajosamente, más bien ha intuído en una sencilla visión de la realidad mundana, una vez asentada la primera premisa, en par de la Filosofía existencial, de la objetividad palpable de la contingencia como hecho indeclinable en todo cuanto nos rodea. La Filosofía tradicional, a diferencia de la moderna, ha tenido el vigor metafísico o, mejor, actitud *resuelta* de entrar por el marco ineludible del principio de la causalidad. El salto ha sido de una trascendencia declarada sin rebozo, pero bien justificado por la evidencia de no estar ante un caos absoluto. Si en los eslabones particulares del proceso mundano no nos resignamos a un caos continuado y vemos legítimo el recurso a una ley inflexible de condicionamiento, en último término de razón suficiente, del mismo modo salvamos el sistema total de la interpretación caótica, proyectando resueltamente la razón suficiente total fuera del sistema; razón suficiente, que no por no ser intuíble ni experimentable deja de ser realidad justificada y necesaria. En la concepción tradicional, el último término condicionador es un existente, tan concreto y definido como el Dasein mundano, aunque su *Da*, su individualidad, se reviste de características enteramente antitéticas con las del Dasein mundano; sus notas no serán ni "motus" ni "potentia", ni finitud ni tiempo. Es precisamene el intemporal, lleno de ser, suficiencia con existir no advenedizo, caduco, en cierto modo accidental, como en los demás existentes; su existir le es *esencial*, es "ipsum esse". En él se verifica la ecuación

$$DA = SEIN$$

Alcanzado el ser infinito y suficiente en sí, se comprende en seguida su irradiación metafísica a los demás existentes: basta una revisión del proceso ascensional. No sólo es Dios plenitud en sí mismo, sino además razón de todos los otros seres, y ello en los tres aspectos radicales de su existir: 1) Primero, en el entrar en la existencia como "factum" para realizar su posibilidad. 2) Segundo, en esa misma posibilidad de ser, cuya verdad ontológica, anterior e independiente de la existencia facticia, tiene su sentido y raíz en el principio fontal de todo ser. 3) Tercero, en el desenvolvimiento dinámico del ser finito, que se coordina

[9] A. González Alvarez, *El tema de Dios en la Filosofía Existencial*. (Madrid, 1945), p. 284.

con el actual concurso divino, aspecto éste de máximo interés en el pensamiento existencialista, en el que esta dinamicidad da el sentido al ser-en-el-mundo.

Así, pues, con el descubrimiento y aceptación resuelta del primer existente intemporal, no sólo se ha completado la visión total del ser en toda su amplitud, con su división fundamental en los campos de finito e infinito, sino que además, y esto es básico, se ha completado la misma estructura metafísica del Dasein finito, que no podrá ya definirse ni entenderse si una llamada al infinito, al que está esencial e ineluctablemente religado con un *a*, "ens *ab* alio". Sigue siendo de sí nada, y sólo es *ente* en el apoyo metafísico indeclinable de la dependencia respecto del ente infinito, metodológicamente denominado "ens *a* se", no porque el *a* sobreañadido implique una salida de sí, sino porque con ello se finge una como reversión en sí mismo, como expresión menos feliz de su omnímoda suficiencia.

A la luz de esta concepción fundamental, nervio de toda la estructura filosófica tradicional, salta a la vista que la misma realidad mundana cobra un nuevo sentido, que es el polo opuesto de la visión existencialista. Para Heidegger la existencia auténtica no tiene la virtud de liberarnos de la vida cotidiana, pero da un cierto vigor de espíritu para perforar la banalidad de los eventos mundanos mirándolos "sub specie mortis", es decir, en su íntima y honda significación real en el horizonte del tiempo, de la nada. Para la concepción tradicional, los objetos mundanos y finitos no son menos inanidad y nada de por sí; pero se abre un anchísimo horizonte de luz para ver la presencia e influjo del infinito embebido en ellos; es la nada, pero superada; la muerte, pero portando la vida; es confortada nuestra mirada para una visión del mundo "sub specie altioris vitae", o en frase de Spinoza, aunque con sentido totalmente nuevo, "sub specie æternitatis".

Réstanos llamar la atención sobre una última divergencia entre las dos concepciones, y que es punto neurálgico de todas las aporías metafísicas. La Filosofía existencial, desde sus bases subjetivistas de una metafísica encerrada esencialmente en un recinto antropológico, tendrá por vacua e ilusoria esta entrada del infinito dentro del campo visual del hombre que filosofa. No hay — según ella — más ser cognoscible al hombre que el dado a nosotros y en cuanto dado a nosotros; al fin y al cabo, en su posición, el ser no se clarea a nuestros ojos sino mediante nuestra proyección formalista. El campo único y cerrado de esta proyección posibilitadora del conocer, es el Dasein mundano dado o

dable a nosotros en la experiencia. De consiguiente, toda realidad conocida estará medida por el Dasein experimentador. Todo rebasamiento cognoscitivo de ese Dasein es ilusorio, es volar en el espacio vacío de aire.

Habremos de decir que la antigua Filosofía admite en un determinado sentido este razonamiento, que se repite invariablemente desde Kant. Todo ser, el ser, no puede darse a nosotros sino *a través* de ese ser concreto experimentado. Pero una revisión del proceso seguido para descubrir el primer existente, nos llevará a fijar los rasgos de su cognoscibilidad. Efectivamente, aquel proceso ya justificó un salto al trascendente, que por definición y por deducción había de caer del lado de allá del ámbito del Dasein humano y mundano. Esto quiere decir que será vano nuestro empeño de alinear al primer existente como uno más de los ya dados a nosotros en la experiencia directa, y que, para conocerle, sería descaminado transportar a él las características de aquéllos, lo que le anularía. Le hemos de conocer como algo desorbitado de las categorías del Dasein mundano; eso es cosa averiguada.

Pero el mismo proceso que nos reveló un complemento, necesario pero trascendente, del campo metafísico; que corrigió nuestra visión incompleta del orden de los entes, tendrá también un reflejo paralelo en el terreno epistemológico. Sin abdicar del ser finito, nuestro concepto de ser, una vez puesta la revelación del ser infinito, adquirirá también una extensión y aun una corrección, de modo que abarque al finito y al infinito en una nota común de *existir*, mediante la *abstracción* del modo según el cual el infinito tiene su *Da* inmensurable con el *Da* del Dasein mundano; concepto uno, el del ser; originariamente, si se quiere, en un cierto sentido, predicamental, pero que gracias al esfuerzo innato de nuestra capacidad intelectual de abstracción, transparenta una comprensión verdadera e inconfundible, aunque infinitamente inadecuada del ser infinito. Es la ley de la *analogía* epistemológica y fundamentalmente metafísica, que, aun dentro de sus varias explicaciones en las diferentes escuelas, es la pieza clave de la Filosofía tradicional, y con un momento antropológico, existencial, pues al fin y al cabo sólo en el entender humano tiene sentido el mecanismo de la abstracción que nos da aquel concepto, pero con proyección universal, metafísica, sobre el ser en su totalidad. Es la *analogía*, en su alcance epistemológico y en su fundamentación ontológica, el verdadero horizonte metafísico de la existencia en la Filosofía tradicional, perenne.

LUIS MARTINEZ GOMEZ, S. J.

Chamartín de la Rosa (Madrid).

LA PERCEPCION DE LA FORMA A LA LUZ DE LA PSICOLOGIA ARISTOTELICO-TOMISTA

En las observaciones críticas que acerca de la *Gestalttheorie* formulábamos en nuestro artículo precedente [1] decíamos que el gestaltismo, aunque insuficiente y endeble en lo positivo de su construcción teórica, tenía, sin embargo, el mérito indiscutible de haber arrasado con su ímpetu demoledor las no menos endebles construcciones psicológicas que en los tiempos modernos le precedieron, dejando así al descubierto los sólidos cimientos de construcciones medioevales, demasiado olvidadas por los psicólogos de nuestros días.

Como fácilmente adivinaría el lector, aludíamos allí a la doctrina psicológica aristotélico-escolástica; y añadimos aquí que nos referíamos más en particular a la interpretación y ulterior perfeccionamiento con que la enriqueció el potentísimo ingenio de Santo Tomás de Aquino.

Sería una manifiesta exageración, no exenta de error, afirmar que Aristóteles y los escolásticos, en sus especulaciones teóricas, partieron de un conocimiento experimental de los hechos de la forma tan detallado y minucioso como el que de ellos han podido darnos los progresos de la técnica experimental de la moderna psicología. Pero no creemos apartarnos un ápice de la verdad si afirmamos que todos los hechos registrados por la moderna experimentación psicológica, sin exceptuar los aducidos por los psicólogos gestaltistas, tienen perfecta cabida y se encuadran mucho mejor que en cualquiera otra teoría en las líneas fundamentales que constituyen la robusta armazón de la teoría psicológica aristotélico-tomista.

El brillante resurgir de esta doctrina medioeval se extiende, en nuestros días, a todos los sectores de la filosofía, especialmente a los de la psicología. En ésta, el neoescolasticismo, aunque por desgracia no siem-

[1] PENSAMIENTO, III (1947), pp. 29-57.

pre del todo exento de peligrosas infiltraciones de doctrinas exóticas difícilmente conciliables con sus fundamentales principios, al poner a éstos en contacto con los auténticos progresos de las múltiples ciencias biológicas modernas, hace brillar ráfagas de luz que permiten al filósofo orientarse debidamente en la interpretación teórica de cualesquiera conclusiones ciertas de la ciencia positiva. Meras ráfagas de luz, decimos, como las de un poste de señales luminosas, que, si son necesarias y suficientes al que intenta investigar los antros abismales y oscurísimos del psiquismo, para no extraviarse y evitar funestos tropiezos y aun lamentables caídas, no bastan, empero, para llegar a ver, con la meridiana claridad de un conocimiento intuitivo, la naturaleza íntima y el funcionamiento exactamente pormenorizado de nuestras actividades psíquicas.

Como señalábamos ya en nuestro artículo introductorio al estudio de la psicología gestaltista [2], los investigadores que, inspirándose en los principios fundamentales de la psicología escolástica, han tratado de ella han contribuído ya no poco a esclarecer las principales cuestiones suscitadas por el movimiento gestaltista. Excedería los límites de un artículo la pretensión de catalogar, describir, coordinar y sistematizar las conclusiones a que han llegado los autores diversos allí citados; ni podría esto interesar al estudioso lector, que preferirá verlas expuestas y justificadas en las obras originales.

Nuestro intento es aquí muy menos ambicioso y extremadamente modesto. Pretendemos solamente declarar cómo, a la luz de la psicología aristotélico-tomista, es posible llegar a una solución satisfactoria de un problema general que se plantea inevitablemente a propósito del hecho de la forma, cuya realidad de buen grado admitimos en todo el ámbito de la experiencia psíquica, y que tan contundentemente ha sido demostrada por los gestaltistas, principalmente en el campo de la percepción. Este problema es el de conciliar la multiplicidad con la unidad. Se plantea en todas las partes de la filosofía, pero de un modo más apremiante en la psicología. Su solución ha de consistir en dar una explicación causal satisfactoria de la unificación de los diversos aspectos que presentan los contenidos de la experiencia psíquica, y de las múltiples funciones por las que viene a realizarse su estructuración unitaria, en la que consiste la forma.

Para exponer la solución que hay que dar a este problema desde el punto de vista de la psicología aristotélico-escolástica, es menester primero declarar cómo, según ella, las múltiples actividades psíquicas cons-

---

[2] PENSAMIENTO, I (1945), pp. 31-61.

tituyen una sola vida, en el sentido más propio de esta palabra. La solución aristotélico-escolástica al problema general de la vida, que expondremos en segundo lugar, nos allanará el camino para la explicación causal más particularizada, de la estructuración unitaria propia de la percepción de la forma.

I.—LA ACTIVIDAD PSIQUICA COMO VIDA

1. *Aspecto fenomenológico de la actividad psíquica.*

Desde el punto de vista fenomenológico en el que se sitúa la experimentación gestaltista, las actividades psíquicas aparecen a la experiencia de todos como esencialmente distintas y completamente diversas de cualesquiera otras actividades del mundo físico y aun del puramente fisiológico propio de la vida vegetativa. Lo que distingue la actividad psíquica de cualquiera otra actividad de la naturaleza sujeta a nuestra experiencia, no es precisamente una inmanencia generalmente considerada, sino una inmanencia especial que queremos significar cuando la apellidamos psíquica, por contraposición a la meramente fisiológica. La inmanencia generalmente entendida, o sea en cuanto dice solamente que la actividad se recibe o termina en el mismo sujeto que la ejerce, sin otra determinación que limite más este concepto, conviene también a toda actividad puramente fisiológica de la vida vegetativa de los organismos, que por ella evolucionan construyéndose a sí mismos. La inmanencia propia de las actividades psíquicas, que consiguientemente puede llamarse inmanencia psíquica, importa algo más por lo que la actividad psíquica se distingue de cualesquiera otras actividades, aun de las puramente fisiológicas.

Difícil es declarar con palabras, en qué consiste ese algo más. Imposible por completo sería darlo a entender al que—hipótesis absurda tratándose del hombre—nunca la hubiese experimentado. Es posible, con todo, explicarlo recurriendo a la experiencia. Nadie hay, en efecto, que no comprenda lo que es darse cuenta de las innumerables actividades psíquicas que en todo momento ejercemos cuando sentimos, imaginamos, pensamos, queremos, deseamos, nos emocionamos, tememos, gozamos y ejercemos innumerables otras actividades de este género, que tienen sus nombres propios en el lenguaje corriente de todos los hombres y en los idiomas de todos los pueblos.

Trátase, pues, de una inmanencia que, por decirlo en algún modo, no es una inmanencia ciega como la de la actividad de una planta, incapaz

de darse cuenta de las propias actividades, sino una inmanencia de algún modo experimentada, por la que el sujeto de la actividad psíquica es impresionado de ese modo maravilloso e inefable, que perfectamente conocemos, aunque seamos incapaces de explicarlo con palabras.

Pero, además, por esa actividad psíquica inmanente, aparece algo al sujeto que la ejerce y en el que está, como distinto, así de él mismo como de su propia actividad, esto es, algo trascendente; lo cual, por contraponerse al sujeto, es justamente designado con el nombre de objeto. Si la presencia psíquica de esa actividad al sujeto recibe el nombre de conciencia, la relación que ella esencialmente dice al objeto puede llamarse intencionalidad.

Dos son, pues, los caracteres esenciales por los que la actividad psíquica se distingue perfectamente de la que no lo es: la conciencia y la intencionalidad. La primera, entendida, no en un sentido restringido por el que se designa la conciencia más perfecta que importa una reflexión explícita de la mente, sino en general por aquella presencia experimentada a la que acabamos de aludir, es esencial a toda actividad psíquica, sea el que fuere el aspecto bajo el cual se considere. La segunda se da también constantemente en la experiencia psíquica, por razón de su aspecto cognoscitivo y tendencial; si bien no por razón de todos los aspectos bajo los cuales puede ser considerada, los cuales lógicamente se reducen a tres, entre sí irreductibles, que son el aspecto cognoscitivo, el tendencial o conativo y el emotivo o sentimental.

La intencionalidad es manifiesta en cualquiera función psíquica, ya sea de conocimiento, ya de tendencia; actividades que serían incomprensibles sin la relación que dicen a un sujeto y a un objeto. Un conocimiento sin que nadie conozca y por el que nada sea conocido y, asimismo, una tendencia psíquica que no sea de nadie y por la que a nada se tienda, son conceptos absurdos.

Conocimiento y tendencia, sin embargo, aunque ambas funciones convengan en referirse esencialmente a un objeto, se distinguen perfectamente entre sí por la distinta dirección que presentan respecto del objeto respectivo. Esta dirección es, por decirlo así, centrípeta en el conocimiento por el que el sujeto aprehende un objeto exterior, trayéndolo hacia sí y apropiándoselo, no en su ser real, sino en su imagen intencional; mientras que es centrífuga en la tendencia, que es a manera de inclinación o movimiento por el que el sujeto va hacia el objeto real previamente conocido.

Estas dos actividades, tan distintas entre sí, alternan constantemente en la experienca psíquica, condicionándose y promoviéndose mutua-

mente; pero en ella cabe además distinguir un tercer aspecto, inseparable de los otros dos, el cual, aunque por los antiguos era considerado como una especie de tendencia, anda junto también con el conocimiento, y puede muy bien considerarse como irreductible a la actividad cognoscitiva y tendencial, pues se define por una relación distinta. Tal es el aspecto afectivo o sentimental, consistente en la afección grata o ingrata, deleitable o dolorosa, placentera o displicente, alegre o triste que proviene del ejercicio mismo de la actividad cognoscitiva o tendencial.

Así concebido el sentimiento, formalmente o como tal, no es por sí mismo e inmediatamente intencional, sino a lo más sólo de un modo mediato a través del conocimiento y de la tendencia. No se define con relación al objeto, sino por la que se da entre el sujeto y la experiencia psíquica e inmanente de su propia actividad. Es nada más que una modalidad de la experiencia psíquica inmanente que proviene de la naturaleza del conocimiento o de la tendencia y de la del sujeto o del estado eventual del mismo.

Si así es, el sentimiento nunca se hallará en la experiencia psíquica solo y sin la tendencia o el conocimiento, y aquélla será en todo caso intencional por razón de alguna de estas dos funciones, no precisamente por razón del sentimiento.

2. *La actividad psíquica, vida verdadera.*

Hemos descrito hasta aquí con la mayor objetividad posible la actividad psíquica tal como se presenta a la experiencia, absteniéndonos deliberadamente de calificarla de actividad vital, atributo que fácilmente se le reconoce al designarla con el nombre de vida psíquica. Expresión es ésta corrientemente usada, aunque no raras veces superficialmente entendida. Quisiéramos aquí desentrañar toda la verdad de su profundo significado.

No se trata, en efecto, de una expresión metafórica fundada solamente en ciertas analogías entre la vida fisiológica y las actividades psíquicas que la fantasía poética, aquí como en cualesquiera otras materias, sabe bellamente fingir, sino de una verdadera vida, más vida y más perfecta vida que la puramente fisiológica del organismo, que, comúnmente, es tenida por una vida propiamente tal. Porque tanto la unificación totalitaria de diversísimas actividades parciales que se ejercen con perfecta coordinación, armonía y solidaridad, como la inmanencia teleológica o la teleología inmanente, que son los caracteres esenciales de la vida fisiológica, se observan también en la psíquica de un modo aún más perfecto

y admirable, en virtud de su conciencia y de su intencionalidad, que es lo mismo que decir que es más perfecta precisamente porque es psíquica.

Por lo que se refiere a su unificación totalitaria, la vida psíquica, aun más que la vida puramente fisiológica, aparece a la experiencia prodigiosamente múltiple y al mismo tiempo estrictamente una en cada ser individual. Su multiplicidad consiste en que son siempre en gran número y muy diversos los procesos de su funcionamiento, que, con el fin de comprender mejor la complejidad de su naturaleza e investigar las leyes de su actuación, un análisis prudente puede y debe considerar por separado, como hemos intentado hacerlo en la precedente descripción. Mas el análisis, si ha de ser científicamente legítimo, no ha de perder jamás de vista que, si bien puede considerar por separado los diversos aspectos de la vida psíquica, no le es lícito separarlos en la realidad, en la que se dan siempre entre sí esencialmente vinculados y unificados, formando un todo único. Separarlos entre sí, aislarlos en la realidad, considerarlos como partes independientes del todo que constituyen, equivaldría a destruirlos, o por lo menos a falsearlos, transformándolos en otros distintos de los que se pretende estudiar. Por esto la vida psíquica, aunque prodigiosamente múltiple, es también con toda propiedad estrictamente una, más una aún que la vida fisiológica, con la máxima unidad posible, cuando se trata de una unidad no de simplicidad, sino de composición.

Esta unidad es en ella patente, ya se la considere en cualquier momento, por decirlo así, en un corte transversal; ya también considerada en su extensión longitudinal a través de los sucesivos períodos de su desarrollo.

Son incontables las actividades del complejísimo dinamismo de la vida psíquica, que en cualquier momento de ella entran en juego, aun para el ejercicio de las funciones más triviales. Interminable sería nada más que mencionar las actividades psíquicas de todas clases que intervienen en cualquiera de las operaciones más vulgares de la vida humana, como el comer, caminar, percibir, pensar, hablar, escribir; las cuales, si correctamente se ejercen, es solamente en virtud de la coordinación solidaria y unitaria de diversísimas y múltiples actividades, que funcionan como una sola actividad. Las perturbaciones de esa armonía y solidaridad constituyen estados anómalos del psiquismo, debidos ya a causas pasajeras, como la fatiga o los estados pasionales; ya duraderos, como ciertos estados patológicos. Armonía, solidaridad, coordinación y unificación totalitaria, tanto más sorprendentes cuanto que no son las que podemos admirar en una cosa inerte, como en una estatua o en un monumento arquitectónico, sino en un dinamismo que está constantemente actuándose y cambiando de

forma. La vida mental, en efecto, es un continuo devenir armónico y ajustado, como la ejecución de una sinfonía.

Ese fluir perpetuo de actividades tan diversas que brotan de nuestro ser y que se desvanecen continuamente para dar lugar a otras nuevas, ha merecido ser llamado por algunos psicólogos la corriente de la conciencia, por la semejanza que presenta su fluidez con la de una vena líquida. Expresión metafórica que, sin embargo, no representa toda la realidad. Porque la corriente de la conciencia, por modo diferente que la de una vena líquida, no va a parar toda al exterior del manantial, sino que, además de los efectos externos que puede producir en el mundo circunstante por medio de los múltiples y variados movimientos que por ella pueden determinarse en los distintos miembros del organismo vivo, obra también, por razón de su inmanencia, en el mismo principio del que dimana, perfeccionándolo, modificándolo, estructurándolo, transformándolo y dirigiéndolo teleológicamente de las más variadas maneras.

Tiene esto lugar, ya por el desarrollo y educación de las diversas energías del sujeto que con el ejercicio adquiere nuevos hábitos y posibilidades de acción; ya también por la adquisición de los más variados conocimientos, experiencias y noticias que la memoria retiene para suscitarlas de nuevo en el momento oportuno para los fines de la vida total.

Así es como, sirviéndonos también de otra expresión metafórica, podemos decir que va construyéndose el organismo psíquico de cada individuo, o lo que es lo mismo, su síntesis mental, integrada no sólo por las energías en actual ejercicio, sino también por las que están latentes en el sujeto y como en potencia para entrar en acción cuando le convenga. Y este desarrollo del organismo psíquico, lo mismo que el del organismo fisiológico, no se verifica con aportaciones meramente extrínsecas y de acarreo, ni por un mero aumento de volumen de partes preexistentes, sino por un proceso verdaderamente epigenético de evolución interna y vital.

En virtud de esta evolución epigenética de orden psíquico, el hombre, a partir de los primeros momentos de su existencia extrauterina y a través de diversos estadios bien caracterizados de su vida individual, llega a la madurez de su desarrollo psíquico, adquiriendo una determinada manera de ser y de obrar, o sea una fisonomía mental que le es propia, designada con el nombre de personalidad o psicología de la persona.

Más aún. En este proceso epigenético de construcción y perfeccionamiento pueden distinguirse perfectamente, lo mismo que en el proceso de evolución fisiológica, una como asimilación de conocimientos y há-

bitos comparable con la nutrición; un aumento de riqueza y abundancia de perfecciones y posibilidades, con la que su organismo psíquico va creciendo como el organismo vegetativo; y aun un proceso de producción o creación, correspondiente de alguna manera al de generación. Pues el organismo psíquico, desarrollándose, se pone en condiciones de producir y dejar fuera de sí, para los otros hombres, para la sociedad y para las generaciones futuras, valores culturales que le sobreviven, realizados por su imaginación creatriz, por su pensamiento productivo, por su actuación en el medio ambiente, por los inventos de la técnica, por los adelantos de la industria, por las inspiraciones del arte, por los inventos científicos, contando para todo ello con el complicadísimo instrumento psíquico que es el lenguaje, hablado o escrito, que él mismo con su propia actividad se ha construido. Justamente, pues, y con toda propiedad la actividad psíquica es considerada como una vida.

3. *La percepción en la vida psíquica.*

Ante el cuadro que acabamos de trazar de la vida psíquica en general, resulta ya fácil comprender cómo la percepción, de cuyo estudio han surgido los problemas planteados por el gestaltismo, no es más que un limitado aspecto de la vida psíquica, aunque, por lo demás, importantísimo. Porque si por percepción en general se entiende la aprehensión inmediata e intuitiva, esto es, no discursiva ni interpretativa, de algún objeto, queda esta actividad psíquica reducida al aspecto cognoscitivo de la vida psíquica, y aun a una sola clase de conocimientos, distintos de las funciones reproductivas (imaginación, memoria), y de las productivas (imaginación creatriz y pensamiento productivo); funciones psíquicas que, como tales, son distintas de la función adquisitiva a la que pertenece la percepción. Y si el estudio de ésta, omitiendo la de objetos espirituales, se concreta a la investigación de la percepción de objetos materiales del mundo exterior, que es la principal si no la única directamente investigada por el gestaltismo, es claro que se estrecha aún más el sitio que en la vida psíquica ocupa la percepción.

Esto no obstante, aun entendida en este sentido limitadísimo, la percepción desempeña un papel tan importante en toda la economía de la vida psíquica, que ésta sería imposible sin aquélla. Como la vida vegetativa de un organismo sería completamente imposible sin la función nutrición, así también sin la percepción sería incomprensible la vida psí-

quica, que por ella es incoada, dirigida, orientada y a su modo alimentada.

De ahí el que, por más que los problemas de la forma suscitados por el gestaltismo hayan sido planteados principalmente en el campo de las percepciones del mundo exterior, principalmente en el de las ópticas y acústicas, trasciendan sin embargo sus soluciones a todos los otros problemas que puedan proponerse acerca de cualesquiera otros aspectos de la vida psíquica, y a toda ella en general. Toda teoría, pues, de la vida psíquica está necesariamente vinculada a una teoría sobre la percepción; y la explicación causal que de los hechos de la forma, en ésta principalmente registrados, no puede ser independiente de una teoría general de la vida psíquica.

Por tanto, para dar a entender cómo la psicología aristotélico-escolástica resuelve en particular el problema de la unificación totalitaria de los múltiples aspectos de la percepción, es preciso antes recordar, aunque solamente sea en sus líneas fundamentales, la solución que aquella psicología da al mismo problema que, con carácter más amplio, se presenta al tratar de dar una explicación de la vida psíquica en general.

II.—LA SOLUCION ARISTOTELICO-TOMISTA AL PROBLEMA DE LA VIDA

1. *Vida psíquica y vida fisiológica.*

Un mero esbozo de la teoría aristotélico-tomista de la vida psíquica bastará para lo que aquí pretendemos. Las líneas generales de este esbozo son las señalalas, como por otros tantos puntos, por las aserciones de esta doctrina que tenemos por fundamentales. Por la brevedad que imponen los límites de un artículo, nos abstendremos de entablar su demostración. Bastará simplemente indicar los principios de razón y de experiencia que son su fundamento.

Y lo primero que hay que notar es que, para Aristóteles, y en general para todos los escolásticos, y aun para el común sentir de todos los hombres, así vulgar como científico, al que se opone solamente un idealismo extremado, las actividades psíquicas no se presentan a nuestra experiencia como montadas en el aire, sin un sujeto del que procedan y en que se sustenten; ni tampoco en un sujeto fantasmagórico, mero aspecto ilusorio de la misma actividad psíquica, como pretende el actualismo idealista. La vida psíquica sujeta a nuestra experiencia, única que es objeto de la psicología experimental y de la filosófica en cuanto es

una parte de la filosofía natural, se da solamente en algún ser corpóreo y orgánico, sea éste el hombre, sea el animal, que consta siempre de partes diversamente dispuestas y estructuradas en órganos anatómicos apropiados a las diversas funciones de la vida.

Las funciones propias de la vida psíquica se presentan en ellos tan estrechamente vinculados a las de la vida vegetativa, que dependen siempre en algún modo de éstas, las cuales a su vez caen también bajo el influjo de aquéllas. El recto funcionar y cualesquiera perturbaciones de cualquiera de estas dos clases de vida repercuten indefectiblemente en la otra, constituyendo ambas actividades vitales una actividad total, aunque complejísima, verdaderamente una: la vida única y total del hombre o del animal, que son los que por ella propiamente viven.

Pero, además, muchas de las actividades psíquicas—desde luego todas las del animal—no solamente están en un organismo corpóreo y son por él ejercidas, sino que por razón de los objetos intencionales que por ellas aparecen a la conciencia, y por depender, como de causa, del funcionamiento de algún órgano corporal, han de ser tenidas por actividades verdaderamente fisiológicas, sin dejar de ser psíquicas por razón de su conciencia e intencionalidad. En el hombre, sin embargo, principalmente en el hombre adulto y aun en el niño al llegar a cierta edad, en virtud de los mismos criterios del objeto y de la causa de las actividades psíquicas, algunas de éstas, por presentar a la conciencia objetos inmateriales y por la imposibilidad de asignarles como causa órgano alguno extenso y material, han de ser tenidas como inmateriales o de naturaleza puramente psíquica, y por tanto como irreductibles a las psicofisiológicas antes mencionadas. Aunque esas dos suertes de actividades, las psicofisiológicas y las puramente psíquicas, se encuentran juntas e íntimamente unificadas en la vida total del hombre, son sin embargo de naturaleza distinta: dependientes unas intrínsecamente, o como de causa, del organismo; otras, independientes intrínsecamente de él, sin que por ello dejen de depender de las actividades orgánicas de un modo mediato, como de una condición previa para que puedan ejercerse.

El lazo de unión entre actividades tan diversas como las puramente fisiológicas propias de la vida vegetativa y las puramente psíquicas de la inteligencia, de la razón y de la voluntad, se halla en las de orden psicofisiológico intermedias, que, por su materialidad y su dependencia intrínseca del organismo, se enlazan con las primeras, y por su psiquicidad esto es, por su intencionalidad y por su conciencia están en inmediata comunicación con las segundas.

La realidad y distinción de estas tres clases de actividades, que la

experiencia acredita en el hombre y de las cuales sólo las dos primeras se encuentran en el animal, así como también la interdependencia, solidaridad, armonía y cierta compenetración que entre ellas se da para formar todas juntas una sola actividad vital, estrictamente una aunque compuesta; en una palabra: su totalitarismo funcional, fueron perfectamente conocidas en lo esencial por el aristotelismo-escolástico, especialmente por el de Santo Tomás, que en sus especulaciones psicológicas no las perdió jamás de vista [3].

2. *El alma, principio último de la vida.*

Es verdad que los escolásticos no gustaron tanto como los modernos psicólogos, de prolijas descripciones y de estudios de detalle. Una vez aprehendido por la experiencia lo esencial de los hechos psíquicos considerados bajo todos sus aspectos, ante el problema fundamental de conciliar su multiplicidad con su unidad, en vez de afanarse por triturar la vida por un análisis de carácter elementarista por el que su totalitarismo se desvanece y su unidad se destruye, el potente y sutil entendimiento de Aristóteles y de los escolásticos que lo tomaron como guía y maestro, emprendía decididamente el vuelo hacia las más altas esferas del saber, en busca de una explicación causal de la vida, sin parar hasta haber dado con el principio último y radical de ella, intrínseco al viviente, que denominaron alma [4].

El alma, con todo, no era para ellos el sujeto o supuesto viviente, ni la causa eficiente de todas las operaciones de la vida sujeta a nuestra experiencia, porque esta vida se manifiesta a la experiencia, al menos en gran parte, como intrínseca e inmediatamente dependiente del organismo vivo por el que se ejerce y en el que se encuentra. El alma, aunque por ser el principio último y radical no puede consistir en un accidente o grupo de accidentes—el accidente, por definición, es naturalmente dependiente en el existir de la substancia, a cuyo perfeccionamiento esencialmente se ordena—; no es, sin embargo, una substancia completa que se introduzca y actúe en el cuerpo eficientemente como el piloto en la nave o en el avión [5]. Si así fuese, esto es, si el alma fuese una substancia esencialmente completa que eficientemente moviese el cuerpo, a la manera como un motor pone en marcha una máquina automóvil—muchos

[3] QQ. DD. De Veritate, q. 4, a. 8; Sum. Theol., I, q. 18 et passim.
[4] Sum. Theol, I, q. 75, a. 1; Cfr. C. G. II, cap. 65, y 80; In Arist. II De anima, lec. 1.
[5] Sum Theol., I, q. 76, a. 1 et 8; In Arist. De anima, lect. 7.

erróneamente se lo imaginan así, adoptando la manera de ver de Platón, en mal hora renovada por Descartes—, las operaciones vitales que de esta manera se pretende explicar se realizarían por una acción que partiendo del alma se recibiría en el cuerpo, substancia también en sí completa y distinta del alma; esta acción no sería ya inmanente ni al cuerpo, en el que se recibiría sin partir de él, ni al alma, de la que partiría sin que fuese en ella recibida; y las operaciones vitales se realizarían por acciones puramente mecánicas. Así es como, lógicamente, el vitalismo exagerado de platónicos y cartesianos va lógicamente a parar al más craso mecanicismo. No así el vitalismo aristotélico-escolástico; nada más ajeno de él que este dualismo platónico-cartesiano.

Para Aristóteles, para los escolásticos y, de una manera especial, para Santo Tomás, el alma es solamente un principio substancial intrínsecamente constitutivo del cuerpo vivo, el cual, aunque compuesto en verdad de dos substancias: la materia y el alma, por ser éstas esencialmente incompletas, al unirse mutuamente se perfeccionan, completándose en su misma esencia, y el resultado de esta unión es una sola naturaleza, una sola substancia y un solo supuesto o individuo substancial (en el hombre una sola persona), en una palabra: el organismo individual viviente en el que se desarrollan y del que proceden las múltiples funciones vitales.

En este dualismo monista, o si se quiere, en este monismo dualista, propio de la teoría aristotélico-escolástica, queda salvaguardada y perfectamente explicada la unidad y totalidad del ser viviente, sin suprimir la realidad de las partes que lo constituyen.

3. *Las facultades, principios próximos de la vida.*

Una vez el pensamiento aristotélico-escolástico ha llegado a escalar esta altura de la constitución íntima del ser substancial del organismo viviente, puede ya contemplar sereno la inmensa multitud y variedad de operaciones vitales que de él proceden, porque las perspectivas que desde aquel punto eminente descubre le permitirán resolver el difícil problema de conciliar la inmensa multitud y variedad de operaciones vitales con su más estricta unidad.

Cuando se ha llegado a explicar la unidad del ser, se tiene ya en ella la explicación de la unidad en el obrar. La razón de la unidad de las múltiples funciones vitales humanas se encuentra en la unidad de la naturaleza del hombre; y la unidad de naturaleza es debida, en último término, a la unicidad del alma.

Pero la unicidad del alma no sólo explica la causa última de las actividades que proceden de la naturaleza del hombre, sino que, partiendo de ella, puede el aristotelismo-escolástico explicar también la diversidad de operaciones de esta naturaleza por sus causas próximas e inmediatas. La diferenciación de las operaciones encuentra, en efecto, una explicación satisfactoria en el hecho de que la energía del alma única, al esparcirse por las diversas partes y órganos del organismo, por ésta intrínsecamente constituído, los habilita para las más diversas operaciones de la vida.

Como la luz solar al penetrar por una vidriera policromada se escinde en una multiplicidad de luces diversamente coloreadas, así la energía del alma—exceptuando sólo aquella que por ser inmaterial no puede comunicarse al cuerpo—, al irradiarse por los diversos órganos corporales, constituye con ellos una gran diversidad de causas próximas de las más diversas operaciones.

No cabe dudar de la realidad de estas causas próximas, porque, en general, no es concebible una actividad cualquiera sin una energía de la que inmediatamente proceda; y por lo que se refiere a las funciones vitales orgánicas, como lo son todas las de la vida sensitiva, es evidente que no pueden proceder más que de órganos corporales dotados de la correspondiente energía.

Estas energías especializadas, ya estén en sola el alma, ya en los órganos corporales, son designadas por los escolásticos con el nombre de fuerzas o potencias, y pueden llamarse también facultades; nombre que nadie puede razonablemente rechazar, si no es por injustificados prejuicios o por ignorancia de lo que por él se pretende significar.

Son esas fuerzas, potencias o facultades, de naturaleza puramente accidental; y, por tanto, naturalmente inseparables de la substancia en que están y a la que afectan. Por esto su multiplicidad, al paso que da razón de las diversas funciones que de ellas inmediatamente proceden, no es obstáculo alguno para la unificación totalitaria de la actividad vital. Porque, aunque por cierta elipsis y en atención a la brevedad, es legítimo decir que estas facultades obran, que el sentido conoce esto, la inteligencia aquello, propiamente hablando no son el sentido o la inteligencia los que conocen, sino solamente el hombre [6], esto es, la persona humana la que por medio de estas facultades conoce; como no son las fuerzas musculares del hombre las que levantan un peso, sino el hombre por medio

[6] QQ. DD. De Veritate, q. 2, a. 6, ad 3.

de sus fuerzas musculares. Nada sería más ajeno a la manera de ver de los aristotélico-escolásticos que el considerar las distintas facultades como otros tantos supuestos a los que propiamente pueda aribuirse la acción.

III.—SOLUCION AL PROBLEMA DE LA PERCEPCION DE LA FORMA

1. *Dificultad del problema.*

Para el hombre poco instruído, y aun para el notablemente culto, si sólo superficialmente se ha interesado por cuestiones psicológicas, la percepción no es problema alguno. Habituado como está todo hombre a percibir sin esfuerzo alguno y con la mayor naturalidad innumerables objetos del mundo que le rodea con sólo mirar, oír o tocar, no cae en la cuenta de la maravillosa complejidad y unidad de los objetos tan fácilmente percibidos y de las múltiples funciones que intervienen en su percepción.

Esto no obstante, no puede dudarse de que cualquier género de percepción, aun la de los objetos más sencillos, tiene una historia, cuyas vicisitudes, dado que hubiese sido posible conocerlas a su tiempo y luego pudiésemos recordarlas, serían muy largas de contar. Porque es manifiesto que la percepción que del mundo exterior puede tener el recién nacido es muy diversa e inmensamente más imperfecta que la del hombre adulto; y en los adultos es siempre más rica y precisa respecto de algún género de objetos, ya por razón de la psicología individual de cada uno, ya también a causa de un ejercicio más frecuente de determinadas percepciones, debido a las circunstancias de la vida o del propio oficio o profesión.

Pero aun dejando aparte la historia de la percepción, que se refiere a los antecedentes del tiempo pretérito, y concretándonos a considerar un acto cualquiera de percepción actual, es todavía abrumadora la multitud de problemas que espontáneamente se suscitan en la mente del que atentamente lo examine.

Una experiencia vulgarísima, fácil de realizar, bastará para que el que lo pusiere en duda se convenza. Si a oscuras o sin mirar voy palpando con la mano los múltiples y diversos objetos de uso familiar, que tal vez tengo al alcance de la mano, podré generalmente reconocerlos con sólo el tacto de los dedos. Y si reflexiono sobre la imagen mental que de cualquiera de ellos surge en mi conciencia, advertiré que este objeto es representado no sólo bajo la modalidad de sensaciones táctiles, únicas que puede proporcionarme la excitación periférica actual, sino que

me lo estoy representando además bajo un ropaje visual de imágenes ópticas. No sólo toco, sino que me parece ver también la forma del objeto meramente tocado. Lo aprehendo además como realmente existente, sé su nombre y para qué sirve; y, unificado con todo esto, surge en mí el concepto universal del mismo, que podré aplicar a cualesquiera otros objetos por diferentes que entre sí sean, con tal que sean de la misma especie.

Y esto que ha tenido lugar a partir de unas impresiones táctiles, tal vez muy pocas y muy fragmentarias, de un objeto puesto en inmediato concepto universtl lel mismo, que podré aplicar a cualesquiera otros obprendente cuando el objeto real percibido está muy distante de él, como ocurre en las percepciones ópticas que se producen en virtud de los rayos de luz emitidos o reflejados por la superficie de un objeto real, y proyectados en mis retinas. Tiene lugar, asimismo, en las percepciones acústicas, en las que son solamente las vibraciones del aire las que el oído capta, dando lugar muchas veces, no a percepciones caóticas de montones de sonidos, sino a sonidos estructurados en unidades, como los de una melodía o de un acorde musical, o como los de una palabra articulada o de una frase o período, las cuales, si la lengua en que son pronunciadas me es familiar, tienen para mí un significado determinado por razón de los conceptos que, incorporados a esos sonidos y formando con ellos un todo, surgen simultáneamente en mi conciencia.

Todos estos hechos, casos evidentes de la percepción de la forma, ponen de manifiesto que no es ella tan sencilla como a primera vista podría parecer, y suscitan una multitud de problemas complejísimos, escabrosos y nada fáciles de resolver, muchos de los cuales, lejos de ser una mera curiosidad, revisten tal importancia y son de tal trascendencia, que su desacertada solución puede ser fatal para el valor objetivo de nuestros conocimientos y consiguientemente para todo el humano saber.

¿Cómo es posible que una excitación de un órgano sensorial por un agente físico, como la luz o como las vibraciones del aire, dé lugar a la aparición a la conciencia de objetos reales, como reales, del mundo exterior, de aspecto tan rico y tan distinto? Y dado que la aparición de este objeto haya de atribuirse, no a una mera recepción de la acción del excitante, sino también a la acción del órgano que siente, ¿qué es lo que éste pone de sí en el objeto intencional y lo que del exterior recibe? Y si a su producción concurren, como es obvio, datos adquiridos en la experiencia pretérita, ¿cómo éstos fueron adquiridos, conservados y actualmente suscitados, y por qué son éstos y no otros de los muchos posibles los que actualmente concurren para formar el objeto de la percepción?

¿Quién hace y cómo se realiza esa selección y unificación de impresiones actuales con los residuos de percepciones pretéritas? Ante esa multitud de complejísimos problemas y de otros sin cuento que podrían proponerse, especialmente si hubiésemos de considerar el aspecto intelectual de la percepción sensitiva y las percepciones que son propias y exclusivas del entendimiento, los límites naturales de este artículo y el fin que en él nos hemos propuesto nos obligan a concretar nuestro estudio al único problema de la unificación de los diversos aspectos del objeto percibido y de las funciones por las que llega a percibirse, prescindiendo, en lo posible, de todos los demás.

2. *Datos para la solución del problema.*

Los datos de experiencia disponibles para resolverlo a la luz de la psicología aristotélico-escolástica son menos abundantes de lo que sería de desear. Para averiguar el mecanismo íntimo de la percepción no es posible disponer de más datos experimentales que los que pueda proporcionarnos la misma percepción. Por la externa, o sea la del mundo exterior, conocemos las condiciones de la aplicación del excitante físico al órgano sensorial, si bien la naturaleza íntima de aquél todavía no nos es conocida con certeza. Por la interna, o sea por la introspección, venimos en conocimiento del término de la percepción, o sea del objeto intencional que se presenta a la conciencia, en cuanto por una observación de orden fenomenológico podemos reflexionar sobre él. Lo que en el proceso de la percepción media entre la excitación del órgano sensorio y la aparición en la conciencia refleja del objeto intencional escapa por completo a nuestra intuición.

Esto, no obstante, lo que en el trayecto intermedio ocurre, esto es, las funciones que se ponen en juego en la génesis del objeto intencional y las causas de esas funciones, no escapan por completo a nuestro conocimiento, pues es posible averiguarlas, al menos con probabilidad de acertar, por deducción de los datos que nos proporciona el examen fenomenológico del objeto intencional; a condición, sin embargo, de que evitemos el peligro de atribuir a esas funciones y causas lo que es propio solamente del conocimiento intelectivo, único por el que somos capaces de reflexionar sobre el objeto intencional.

A la manera como la observación atenta de un objeto manufacturado, por ejemplo, la de un lienzo de brocado, puede dar a conocer al perito en la industria textil las distintas etapas de su fabricación y la clase de

máquinas que en cada una de ellas han sido empleadas; así también el examen atento de las diversas propiedades y aspectos del objeto intencional, que es el término de la percepción, puede revelar al psicólogo las funciones y los factores que han concurrido para que pudiese llegar a ser percibido por la conciencia superior.

No de otra manera procedieron los aristotélico-escolásticos al trazar las líneas generales del proceso de la percepción, estribando en el principio de que las funciones se conocen por los objetos que son su término y las potencias por las funciones, sin perder jamás de vista su teoría general de la vida, dentro de la cual se encuadra como parte de ella la teoría de la percepción.

De conformidad con la teoría aristotélico-escolástica de la vida, que en sus líneas generales queda antes expuesta, nos hemos de guardar de considerar el proceso de la percepción como compuesto de una serie de actos autónomos de conocimiento, y tales que cada uno de ellos viniese a sobreponerse al anterior como piezas de una máquina yuxtapuestas y ajustadas. Sino que el dinamismo psíquico de la percepción, que no es más que un aspecto de la vida psíquica, se desarrolla, como los procesos de ésta, de un modo perfectamente continuo a través de distintos niveles o centros que aun anatómicamente pueden distinguirse en el organismo, en los que la energía dimanante del alma que los informa constituye diversas facultades. Estas son las que van modificando aquel proceso psíquicamente continuo de la percepción, enriqueciéndolo, transformándolo y unificándolo cada vez más, a medida que desde los órganos periféricos va acercándose a la facultad cognoscitiva superior, propia de sola el alma, esto es, la inteligencia, en la que el objeto intencional adquiere el grado máximo de riqueza de contenidos y de unidad, y es el único que nos es dado observar de un modo intuitivo. Por la reflexión, en efecto, el entendimiento no solamente es capaz de darse cuenta del aspecto subjetivo de su propio acto, por ser éste consciente; sino también de conocer el objeto que éste le presenta como trascendente y extramental, en virtud de su intencionalidad.

3. *Las tres fases de la percepción humana.*

Mérito insigne es del aristotelismo escolástico haber podido señalar algunos hitos principales que señalan el camino que sigue el proceso de la percepción desde la periferia del organismo hasta llegar al alma. Este camino consta como de tres etapas o fases: la de los sentidos externos, la de los internos y la de la inteligencia.

Fase sensorial.—Los actos propios de los sentidos externos que comienzan a elaborar el contenido de la percepción, esto es, las sensaciones, son ya para el aristotelismo escolástico verdaderos conocimientos, aunque de orden psicofisiológico, por ser inmanentes a las mismas facultades orgánicas que inmediatamente los producen. Estas, sin embargo, de sí indiferentes e incapaces de producir la imagen intencional del objeto en la que consiste el conocimiento, para producirlo necesitan del concurso, por lo menos mediato, del objeto extramental, por el que venga a determinarse y a completarse su capacidad activa de sentir, con algo que le suministre la semejanza del objeto que intencionalmente ha de aparecer en la sensación.

Esto, que es aplicable a toda clase de conocimientos, es especialmente necesario en las sensaciones externas, en las que el objeto extramental sentido está, por lo menos comúnmente, separado de la potencia sensitiva. Para explicar este concurso objetivo, el aristotelismo escolástico admite que la facultad sensitiva, previamente al conocimiento, es informada por alguna cualidad procedente en algún modo del objeto, con lo que su virtud activa queda plenamente constituída y determinada para producir la semejanza intencional propia del conocimiento [7]. A esta cualidad, semejanza virtual del objeto extramental, la llamaron especie impresa.

Es también común sentir de los aristotélico-escolásticos que la especie impresa, por más que es un medio necesario para que venga a producirse el conocimiento de un objeto exterior, no es un medio que sea en sí mismo conocido (*medium quod*), sino solamente por el que el objeto viene a conocerse (*medium quo*). Generalmente la especie impresa de los sentidos externos no era por ellos identificada con las simples energías de orden puramente mecánico, físico o químico, emanantes del objeto real, sino como algo de naturaleza superior a éstas.

Mencionar aquí las intrincadas y controvertidas cuestiones sobre la naturaleza, el origen y la manera de actuar de las especies sería desviarnos de lo que estamos exponiendo. Baste para su inteligencia decir que, en el estado actual de las ciencias positivas de la vida, quien identificase la especie impresa de la sensación externa con la reacción fisiológica del órgano sensorial, previa a la sensación y provocada por las energías de orden mecánico, físico o químico, únicas que pueden proceder del objeto externo, no se apartaría en lo fundamental de la manera de ver de los aristotélico-escolásticos.

Porque la cualidad así producida en el órgano sensorial por esta reac-

[7] Sum. Theol. I, q. 78, a. 3; In Arist. De anima, II. Lec. 14 et 24.

ción fisiológica previa, que comúnmente es admitida, no es ya de orden puramente mecánico, físico o químico, sino vital, por ser una reacción biomecánica, biofísica o bioquímica de un órgano vivo, y, por consiguiente, representa una elevación del excitante a un orden superior y una adaptación del mismo a la potencia cognoscitiva; las cuales reúnen tales condiciones, que difícilmente podrían hallarse otras mejores para explicar la transición al orden intencional propio de la sensación.

Si pasamos ahora a considerar el objeto de la sensación, llamado sensible, es de todos sabida, aunque no siempre rectamente interpretada, la división aristotélico-escolástica del objeto del conocimiento sensitivo, en sensible propio, común y por accidente [8]. Este último no es de sí sensible, porque por sí mismo (*per se*) no inmuta el sentido, y en tanto es aprehendido por él en cuanto va junto con lo que por sí mismo lo inmuta. Así puedo decir en verdad que veo un hombre, no en cuanto es hombre, sino en cuanto a este objeto que veo con tal color y figura acaece ser hombre. Por la razón contraria son sensibles por sí mismos, tanto el sensible propio como el sensible común.

Sensible propio es el que primariamente inmuta el sentido, y de tal manera es percibido que no lo es por otro sentido. Así la luz cromática o acromática sólo puede ser percibida por la vista.

Sensible común es el que también por sí mismo inmuta el sentido, aunque de un modo secundario, por ser por naturaleza inseparable del propio, como, por ejemplo, alguna extensión lo es de la luz cromática o acromática que percibimos, y, además, es tal que puede ser percibido por otros sentidos, por ejemplo, por el tacto. Entre los sensibles comunes, Santo Tomás [9] enumera, y no parece sean los únicos, el movimiento, la quietud, el número (al que se reduce la unidad), la figura y la magnitud (a la que se refiere la extensión).

Salta a la vista la importancia excepcional que tiene esta manera de considerar los objetos sensibles, para la unificación del objeto en las siguientes fases del proceso de la percepción. Desde luego la unión del sensible propio con los comunes en cada clase de sensaciones, por ejemplo, para hablar concretamente, de la sensación de color, con la de extensión, hace que los datos más primitivos que representan la entrada en el mundo intencional de las realidades exteriores no consista, como suponía el elementarismo, en una multitud caótica de elementos de sensación, sino en algo que se me presenta ya en cierta manera organizado y unificado, por lo demás muy rudimentariamente.

[8] In Arist. De anima, 1, II, lect. 13.
[9] In Arist. De anima, II, lect. 13.

En esto, la teoría aristotélico-escolástica, si se prescinde del nombre que hay que dar a esta primitiva organización, puede estar de acuerdo con las pretensiones del gestaltismo [10]. Así, es verdad que no veo propiamente el color en abstracto, sino una extensión iluminada con luz cromática o acromática, por ejemplo, la de una pared. El color de la pared de enfrente, aunque es un sensible propio, es absolutamente inseparable en mi experiencia sensorial concreta de la superficie de la pared coloreada. A un mismo tiempo y por el mismo acto percibo el color (sensible propio) y la extensión (sensible común). Y como este sensible común, por serlo, puede ser percibido también por otro sentido, por ejemplo, el tacto, las cualidades táctiles, que son su sensible propio, tales como la resistencia y la impenetrabilidad, son también percibidas inseparablemente de su sensible común a él y al de la vista, esto es la extensón. En este sensible común a ambos sentidos se tiene un lazo de unión para llegar a atribuir a un mismo objeto los sensibles propios, por ejemplo, a la pared la impenetrabilidad y la resistencia juntamente con el color.

Mas esta unificación supone una facultad unificadora superior que, juntamente con otras, pertenecen a la segunda de las fases de la percepción.

Fase sensitiva central.—Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles y completando su doctrina, reduce a cuatro las facultades por cuyas funciones la organización, incoada en la primera fase de la percepción que acabamos de describir, viene a completarse, dando lugar a una percepción de forma perfectamente organizada, aunque susceptible todavía de una mayor riqueza de contenido y de una más perfecta unidad, que no adquiere más que en la fase siguiente por la intervención de la inteligencia. Las facultades de esta segunda fase son designadas con los nombres de sentido común, imaginación, memoria y estimativa, que en el hombre se llama cogitativa [11].

El sentido común es así llamado, no precisamente porque su objeto sean los sensibles comunes, sino porque es la raíz común de todos los sentidos externos de los que en cierta manera viene a ser como una prolongación y complemento [12], y porque a él confluyen como a un centro todos los sensibles, así propios como comunes, por ellos sentidos.

Por la función del sentido común no se aprehenden más objetos que los de las sensaciones externas, y estas mismas sensaciones, con lo que es posible discernirlas y unificarlas. Para ello el sentido común no conta-

---

[10] Cfr. PENSAMIENTO, III (1947), art. cit., p. 35.
[11] Cfr. Sum. Theol, I, q. 78, a. 4; Q. De anima, a. 13.
[12] In Arist. De anima, III, lect. 3; Sum. Theol. I, q. 57, a. 2; I, q. 78, a. 4, ad 2.

ría con más elementos que los proporcionados actualmente por las sensaciones externas, si otras funciones no aportasen nuevos datos y no interviniesen en la unificación de todos ellos. Estas son, en primer lugar, la imaginación que Santo Tomás define como tesoro de los datos suministrados por las sensaciones externas, que pueden de nuevo evocarse cuando éstas ya no existen; la llamada fuerza estimativa (*vis aestimativa*), que se ordena a apreciar la conveniencia o inconveniencia, para los fines de la vida, de lo suministrado por los sentidos externos, y la memoria, que es también como el tesoro de estas apreciaciones.

Nota Santo Tomás que la apreciación de lo conveniente o disconveniente, en los animales se realiza de un modo diferente que en el hombre. En aquéllos sólo por cierto instinto natural (*naturali quodam instinctu*); en el hombre, por cierta comparación (*per quandam collationem*); razón por la cual esta facultad, que en el animal se llama estimativa natural, en el hombre es designada con el nombre de cogitativa.

Según Santo Tomás, la cogitativa desempeña un papel preponderante en la percepción humana, que es oportuno señalar. Su función parece ser la de dar la última mano a la selección, estructuración y unificación de todo lo actualmente aprehendido por el sentido común y de lo oportunamente evocado de la experiencia pretérita, conservado en el tesoro de la imaginación y de la memoria. En virtud de esta unificación totalitaria es ya posible percibir lo sensible por accidente (*per accidens*), que antes hemos definido. "Lo que no es conocido por el propio sentido —escribe el Angélico— [13], sí es aprehendido en singular como cuando veo lo colorado percibo este hombre o este animal, una tal aprehensión en el hombre se realiza por la fuerza de la cogitativa, que se llama también razón particular, por ser colativa de las intenciones individuales, a la manera como la razón universal lo es de las universales. Esto no obstante, esta fuerza reside en la parte sensitiva; porque en el hombre la fuerza sensitiva, en lo supremo de ella, participa algo de la fuerza intelectiva, con lo que el sentido viene a unirse con la inteligencia." Esta "potencia que los filósofos llaman cogitativa—según el mismo Santo Doctor— [14] está en los confines de la parte sensitiva e intelectiva, en los que la parte sensitiva entra en contacto con la intelectiva".

Fase intelectual.—Sea lo que fuere del papel que en la estructuración y unificación del objeto desempeñan cada una de estas funciones de orden sensitivo, puede tenerse por cierto que en esta segunda fase de la

[13] In Arist. De anima, II, lect. 13.
[14] In III Senten. d. 23, q. 2, a. 2, q. 1 ad 3.

percepción se presenta ya la forma plenamente constituída, por lo que no es de maravillar que sea ella percibida, no solamente por el hombre, sino también por el animal. Es, en efecto, indiscutible que éste percibe sensitivamente objetos unos y estructurados. Un pajarito percibe a otro; el perro percibe a su amo. Es ésta una aserción de sentido común y de experiencia vulgar, que además ha sido plenamente demostrada con todos los refinamientos de la técnica experimental en las célebres experiencias de Köhler [15].

Pero es también evidente que la percepción de la forma es en el hombre mucho más rica y perfecta que en el animal. Porque no sólo percibe el objeto, ampliado, estructurado y unificado, sino que además conoce que el objeto es (*quod est*), o sea su existencia real y como real; y también lo que el objeto es (*quod quid est*), esto es, de alguna manera, su misma esencia y naturaleza [16]; todo lo cual no puede ser debido a funciones de orden puramente sensitivo y requiere la intervención de la inteligencia en una tercera y última fase de la percepción.

A la inteligencia hay que atribuir, por tanto, todo lo que en nuestras percepciones de forma importa el conocimiento formal de la realidad y de cualquiera relación como tal, así como también toda abstracción conceptual. Todo lo que el hombre percibe de belleza en la música, en la pintura, en la contemplación de un paisaje o de cualquiera otro objeto bello capaz de producir en él el sentimiento llamado estético; todo lo que percibe de bondad moral, de virtud, de heroísmo, de gallardía, de elegancia, de esbeltez, en la mera contemplación de algo exterior y material; en una palabra, todo aquello en que la percepción humana de los objetos del mundo material aventaja a la del animal más perfecto, se realiza en esta tercera y última fase de la percepción, que es propia de sólo el hombre, por factores de orden intelectual.

Explicar cómo la forma constituída ya en la segunda fase de orden sensitivo pasa intencionalmente a la tercera de orden intelectual; decir de qué manera el entendimiento llega a percibir el objeto intencional aprehendido por las facultades inferiores, convirtiéndolo en objeto del propio conocimiento, ese objeto total y totalizado en el que por la reflexión formal encuentra perfectamente unificados los objetos propios de las facultades cognoscitivas inferiores; cuestiones son que ofrecen a la especulación filosófica un ancho campo, que ha sido sutilísima-

---

15 W. KÖHLER, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, Berlin, 1917.
16 QQ. DD. De Veritate, q. 1, a. 1 Resp.; In Arist. Metaph., IV, lect. 6.

mente cultivado por el aristotelismo escolástico, y cuya solución, sea esta la que fuere, en nada puede oponerse al hecho certísimo de la intervención de funciones intelectuales, propias de sola el alma, en nuestras percepciones de forma.

4. *Resumen y conclusión.*

Si, para terminar, fuese preciso compendiar en una imagen, la doctrina expuesta sobre la naturaleza y la unidad totalitaria del proceso en que consiste la percepción humana, podríamos decir que el entendimiento, facultad espiritual de sola el alma, es como el punto simple que marca el centro de dos esferas concéntricas transparentes, de las cuales, la de radio menor, corresponde a los sentidos internos, y la de radio mayor, a los externos.

Los innumerables excitantes físicos del mundo exterior que en cada momento son captados por los órganos sensoriales, situados en la esfera exterior, al atravesar esta primera esfera sufren una primera unificación, consistente en la aprehensión de los sensibles propios juntamente con los comunes.

La organización así rudimentariamente incoada, al atravesar la segunda esfera de radio menor, propia de los sentidos internos, es por ellos ulteriormente enriquecida con nuevos datos de la experiencia pretérita, atesorados por la imaginación y por la memoria, y más perfectamente estructurada por la actuación del sentido común, que une y selecciona los datos de las sensaciones actuales, y sobre todo por la cogitativa, por la que, de tal manera es todo ello estructurado y unificado, que el resultado es la percepción, en el orden puramente sensitivo, de una verdadera forma.

Esta, al llegar al entendimiento, alcanza en él y por él el máximo grado de perfección, de riqueza y de unidad, no porque la acción del entendimiento añada, sacándolo de sí mismo y como *a priori*, algún dato que no haya sido aprehendido ya por la sensibilidad, y que, por tanto, no esté ya contenido de alguna manera en los sensibles *per se*, así propios como comunes, sino porque formando un concepto universal de la naturaleza de lo que le viene de la sensibilidad, penetra en lo más íntimo de ella y conoce su realidad como tal. El entendimiento así, en la percepción de un objeto exterior material, nada percibe que no le haya sido dado a través de las dos esferas del conocimiento sensitivo, como las facultades de la segunda esfera nada perciben que no haya atrave-

sado primeramente la primera. Podrá en absoluto darse el conocimiento propio de ésta sin la completa elaboración que tiene lugar en la segunda esfera, como parece ocurrir, por ejemplo, en los casos patológicos de ceguera psíquica y no pocas veces también en sujetos normales cuando no se acierta a distinguir los límites de un objeto, tal vez camuflado en un dibujo que se ve sin ninguna dificultad. Podrá darse aún el conocimiento perfectamente unificado por los sentidos internos de la segunda esfera sin el conocimiento intelectivo, como en los animales que carecen de él en absoluto y como en el hombre en los frecuentes casos de automatismo psíquico y de sugestión. Pero jamás se dará una percepción intelectiva de un objeto material del mundo exterior, ni brotará en el entendimiento el concepto universal a él correspondiente, ni menos la aprehensión de la realidad como tal de aquel objeto, si esta realidad no es captada, por lo menos en bruto, por los órganos sensoriales de la primera esfera, y no llega al entendimiento a través de la segunda. Al llegar esta realidad al centro intelectivo a través de las dos esferas de la sensibilidad, es revestida de un concepto universal; con lo que el entendimiento aprehende el universal como inmanente e incorporado al singular; y el singular revestido y completado con el universal. Esta aprehensión universal de lo singular, en virtud de la cual el entendimiento puede afirmar que el objeto que le ha sido presentado por la sensibilidad, es o existe, y también de algún modo lo que es y en qué consiste, constituye la posibilidad del ilimitado saber del que el entendimiento humano es capaz, y al mismo tiempo es un principio de ulterior unificación de todo lo que a él llega a través de las distintas fases de la percepción.

Este ulterior perfeccionamiento y unificación, proveniente del entendimiento, es lo que parece significar Santo Tomás cuando escribe [17] que la sensibilidad humana "tiene alguna afinidad y acercamiento a la razón universal, según cierta refluencia (*secundum quandam refluentiam*); y, cuando dice [18] que el pensamiento "se continúa con las fuerzas sensitivas (*continuatur viribus sensitivis*)..., por cuanto el movimiento que procede del alma hacia las cosas comienza desde la mente y se propaga a la parte sensitiva, ya que la mente rige las fuerzas inferiores; y así se mezcla en los singulares mediante la razón particular..., que por otro nombre se llama cogitativa y tiene en el cuerpo un órgano determinado".

Esta doctrina, por otros escolásticos impugnada, sería incomprensible para el que se imaginase las distintas facultades como otros tantos

---

[17] Sum. Theol. I, q. 78, a. 4 ad 5.
[18] QQ. DD. De veritate, q. 10, a. 6, Resp.

supuestos, contra lo que anteriormente hemos notado, y también para el que más o menos conciba el alma al modo platónico y cartesiano. Pero no lo será para el que la tenga por el principio substancial, intrínsecamente constitutivo de la naturaleza del hombre y, consiguientemente, entienda como es debido, la naturaleza de las distintas facultades y la coordinación vital de sus múltiples y diversísimas funciones. Solamente podrá entender la profundidad de esta doctrina el que no pierda de vista que la actuación de todas ellas, a pesar de su multiplicidad, no es más que la actuación de una sola vida, la del ser del hombre, el cual, aunque compuesto de dos substancias incompletas, no es más que una sola substancia, una sola naturaleza y una sola persona.

Sirviéndonos de una célebre metáfora, autorizada por el uso que de ella ha hecho gran número de filósofos en todos los tiempos y en las más diversas escuelas, podemos decir que el conocimiento es una luz, ya que por él lo mismo que por la luz son visibles los objetos.

Esto supuesto, podemos resumir lo hasta aquí expuesto, diciendo que las percepciones humanas de la realidad del mundo exterior son como otros tantos destellos de un faro, representados por los radios de las esferas concéntricas de conocimiento a las que antes nos hemos referido, a través de los cuales y en perfecta continuidad, el foco central, o sea la inteligencia, proyecta nuevo resplandor y da una mayor cohesión a los resplandores emitidos por los focos de la sensibilidad, situados en las esferas a él subordinadas, con aquella subordinación, estructuración, unidad y totalitarismo que es propio de la vida.

FERNANDO M. PALMÉS, S. I.

Barcelona, Sarriá.

LA FILOSOFIA CRISTIANA
EN LA
"SOCIEDAD FRANCESA DE FILOSOFÍA" (*)
(21 MARZO 1931)

— *... je ne réduis pas la philosophie chrétienne au thomisme.*—Gilson.

— *La philosophie chrétienne n'est pas un système determiné.*—Maritain.

— *... il n'y a pas au pluriel, des philosophies chrétiennes; il y a, pour reprendre une expression de saint Justin le Philosophe, "la philosophie selon le Christ", au singulier.*—Blondel.

— *... hors de doute qu'aucun d'entre eux (de los varios filósofos) n'a dû réaliser le type absolument pur du philosophe chrétien.*—Le Roy.

— *Vous (Gilson) avez tenu à elargir le débat et à ne pas le borner à la philosophie thomiste. Vous m'avez proposé: La notion de Philosophie chrétienne.*—X. Léon.

TRES grandes grupos integran los controversistas de la filosofía cristiana: el de los que la hacen intrínsecamente cristiana, los que sólo extrínsecamente y los que le niegan valor de verdadera filosofía. Los primeros ven en el cristianismo nueva y robusta actitud mental con grandes realizaciones en la historia del pensamiento humano; los segundos, una mera connotación a lo que profesan los filósofos, que como tales, como filósofos, han podido rayar muy alto, pero pensando independientes de toda fe; los terceros, tan escasa realidad que, con influjos intrínsecos o extrínsecos, nada ha puesto en la marcha del pensamiento. Puestos ante Santo Tomás, ven aquéllos, lo dejamos anotado, una filosofía fecundada por el cristianismo, sea que afecte éste al objeto o tan sólo al sujeto, a los resultados al fin y al cabo; otros ven al Santo negativamente asistido por la fe sin que, por lo demás, en sus magnas elucubraciones, toque para nada su inteligencia angélica (!) con la religión; y los últimos le conceden una síntesis de ele-

* Continuación (IV) del estudio *La Controversia sobre la Noción de la Filosofía Cristiana*. Cf. PENSAMIENTO, I (1943), 7-29; 275-298; II (1946), 153-177.

mentos ya existentes y mal ajustados. Puestos ante San Agustín, exaltan los primeros, lo hemos anotado también, la alteza y los nuevos rumbos que imprime al pensamiento occidental, llamándosele en consecuencia "padre de toda filosofía cristiana"; se resisten los segundos a reconocerle como filósofo por la imperfección o excesiva elevación de sus métodos, y asienten los terceros a estos anti-augustinismos de algunos católicos repitiendo que efectivamente no llega a ser filósofo, a hacer filosofía-verdad. Hay un cuarto sector, alemán predominantemente, que, prescindiendo del vocablo y hasta refractario al término doble de filosofía cristiana como peligrosa para el prestigio del pensar católico—toda vez que suena ello a falta de autonomía de la filosofía—, admite en San Agustín una fecundación mental por parte del cristianismo y la exalta sin rebozo, significándose en el elogio los no-católicos tanto o más que los católicos. A Santo Tomás conceden estos mismos el mérito de su gran poder sistemático, de haber sabido fundir en uno a Aristóteles y al Hiponense.

La controversia, hasta el presente, se ha llevado sin plan ni cohesión mayor. En vías sólo de planteamiento ha ido desarrollándose con poco interés y diálogo apenas sostenido, vagos como eran los términos del problema y lejanos entre sí los interpelantes. El diálogo va a encauzarse y animarse ahora en los salones de una sociedad filosófica laica y racionalista. Los interlocutores son el primer y tercer grupo; el grupo Gilson y el grupo Bréhier. El grupo Mandonnet y el gran sector alemán responderán con sus ecos a las voces de la reunión, y tendrán también ocasión de manifestarse en sesiones propias, las que a su vez originarán nuevas resonancias en otras sesiones y revistas, llegándose a aquella controversia bien llamada "católica", esto es, universal, por Manser, como arriba queda dicho.

La "Sociedad Francesa de Filosofía", con sede en París, rue des Mathurins, 39, es una entidad de no muchos años de existencia, pero de las más renombradas de su género. Nació en 7 de febrero de 1901 como filial o hijuela de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, publicación que tiene en su activo la organización de los Congresos internacionales de Filosofía, que empiezan con uno tenido en París (1900). Su fundador, como asimismo de la Revista, es el hebreo Xavier Léon; y entre sus primeros y más activos colaboradores figuran otros hebreos tan notorios como él, Brunschvicg, Halèvy (E.), Bergson, Lévy-Bruhl. Propónese la Sociedad: "hacer frente a la dispersión de los trabajos filosófi-

cos creando un centro de comunicación e información, trabajar en la aproximación y colaboración de sabios y filósofos, establecer discusiones entre los pensadores para precisar el sentido y la posición de diferentes problemas, determinar por la crítica el lenguaje filosófico, y ocuparse en cuestiones relativas a la enseñanza de la filosofía" [1].

Por término medio reúne al año siete sesiones, en las que se proponen, además de la discusión y "constitución" de un Vocabulario filosófico unificador—terminado ya en 1922 y publicado a nombre de A. Lalande, secretario de la corporación—, temas de actualidad los más varios, en cuya discusión—desarrollada al modo de las defensas de las tradicionales Tesis con un sustentante e impugnadores varios—toman parte grupos no muy grandes de personas, y que se publican "in extenso" en el Boletín de la Sociedad. Aunque ha proclamado ésta querer trabajar "independiente de la ciencia, de la religión y del sentido común", por esa gran aproximación entre los intelectuales de cualquier creencia existente en Francia y que la han notado incluso los latitudinarios anglosajones, han intervenido en sus sesiones católicos como Le Roy, el P. Laberthonière, Gilson, Lenoir, Maritain, Marcel, Chevalier, Broglie (L.), Perrin, predominando naturalmente el elemento a-confesional que puede decirse integrado por lo más saliente de la Inteligencia no cristiana de Francia y el extranjero, los Poincaré, Berthelot, Einstein, Husserl, Eucken, Eisler, Michelson, Russel, Sorel, Le Dantec, etc. Centro laico si alguno, y ajeno a toda preocupación religiosa, como suele decirse. Sin embargo, aquí es donde ha venido a entablarse la discusión primera sobre la noción de filosofía cristiana. Véase cómo:

De regreso Gilson de unos cursos o conferencias en Norteamérica, entra a saludar a los del despacho de la "Sociedad Francesa de Filosofía". Al encontrarse allí con Xavier Léon y con su "querido enemigo" Brunschvicg, le da cuenta éste cómo en la última parte de un estudio sobre "La verdadera y falsa Conversión", próximo a publicarse en la Revista, critica su libro *El Tomismo*, tantas veces aquí citado, donde a propósito de la Angelología dice notar muy poca originalidad y mucho infantilismo en el modo que tiene Santo Tomás de concordar elementos paganos y bíblicos. Surge espontánea una chispeante discusión entre ambos. Avaro de ganancias, propone Léon que pase a ser objeto de un "simposio" en una de las próximas sesiones de la Sociedad. Gilson

[1] Se podría pensar que todo este movimiento unificador desemboca en el "Institut International de Collaboration Philosophique" (sede, la Sorbona), con publicaciones bibliográficas, crónicas y cursos mundiales (desde 1937).

no cree demasiado en este género de discusiones, en que cada cual termina por aferrarse más a su sentencia; pero accede; y el día señalado, 21 de marzo de 1931, con un orden del día que dice: "Noción de la filosofía cristiana", tiene lugar, rue de la Sorbonne, la histórica sesión [2]. La concurrencia, numerosa; la fila de coches estacionados en la diminuta calle ha llamado la atención, y Lévy-Bruhl murmura al oído de uno de los protagonistas del acto: "¡Gran éxito el de la filosofía cristiana!"

Lo preside Xavier Léon, Gilson, que hace de defendiente, tiene como opositores a Bréhier—racionalista y no mal versado en la filosofía griega transicional, objeto preferente de sus estudios, en los que ha avanzado hasta la conocida teoría del pre-cristianismo helenístico—y a Brunschvicg, venerable representante del racionalismo, neo-spinoziano, patrocinador de una radical inmanencia, un poco semita en su desvío del pensamiento aristotélico, y especializado en el de Pascal y Malebranche. Asisten al acto e intervienen en él los profesores católicos Le Roy y Lenoir. Blondel y Chevalier remiten sendas comunicaciones o Cartas que serán publicadas como apéndice en la reseña [3]. La cual reseña, hay que hacer constar, se somete, antes de su publicación en los anales de la Sociedad, a la revisión de los varios interlocutores. El sustentante inicia el acto presentando a los reunidos una breve historia de la tan debatida noción [4].

—Gilson. La expresión "filosofía cristiana" ha tenido apreciaciones contrapuestas. La rechazan: *a*) el teologismo, es decir, la posición de aquellos teólogos medievales, S. Pedro Damiano vgr. [5], que recelaban de la filosofía como disciplina puramente racional, y la creían bien sustituída por la teología; *b*) algunos neo-tomistas que, atentos a purgar a la ecolástica de sus pasadas concomitancias con la teología, aceptan una posición "racionalista", negando a la expresión sentido alguno, y hablan

---

[2] Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars-juin 1931. *La notion de Philosophie Chrétienne*, Séance du 21 mars 1931, pp. 37-93. Para los datos sobre la ocasión de esta sesión, cf. pp. 39-40. —Algo antes, el 2 de mayo de 1925, se había dedicado una sesión al tema: "S. Juan de la Cruz y el problema del valor noético de la experiencia mística." Ponente, J. Baruzi; participantes: Blondel, Delacroix, P. Laberthonière, Lenoir, Le Roy.

[3] He hecho la presentación de Bréhier y Brunschvicg en el art. I, pp. 19 y 21, respectivamente. Blondel, Maritain y Chevalier son de sobra conocidos; el último, hoy en desgracia, le era familiar a alguno de nuestros círculos intelectuales. Lenoir parece un sociólogo de sentido tomista.

[4] Extracto, y en el orden del Boletín casi siempre, exposiciones y diálogos. El texto, se dijo antes, tiene 57 pp. (octavo mayor) de letra menuda.

[5] El Santo (siglo XI) que profesó el ancilarismo más integral. De él parece dimanar el dicho: "philosophia, ancilla theologiae". Véase B. Baudoux en *Antonianum*, XII (1937), 293-326.

de un "tomismo que a la racionalidad sola debe el ser filosofía y filosofía verdadera, de donde resulta, según estos intérpretes recientes de Sto. Tomás, que, si la filosofía tomista es filosofía, es en tanto que racionál, no en tanto que cristiana"; *c*) los racionalistas que al pronunciar: filosofía, se representan la racionalidad pura, y al pronunciar: fe, la irracionalidad misma, por lo que rechazan en bloque la filosofía medieval.

La admiten: *a*) S. Agustín, acuñador del vocablo, que la considera como antitética de la filosofía de los paganos, y como una elaboración que transforma la verdad creída en sabida, esto es, la re-encuentra vía-razón; *b*) los agustinianos, que ven en ella la continuidad de la doctrina de su maestro y un "contraposto" del tomismo que ha sacrificado tesis fundamentales a la mentalidad pagana; *c*) los que hablan de filosofías a lo S. Agustín en que se traduzca fielmente una experiencia del hombre en su estado concreto de cristiano, con inclusión de su vida religiosa.

Esta última concepción [6] tiene dificultades no sólo porque identifica en dicho estado concreto dos órdenes que se pueden unir sin confundirse, sino porque rehusa analizar y disociar lo concreto en conceptos, es decir, en la sola traducción filosófica imaginable. Mas, en cualquier caso, pregunta Gilson: dentro de la distinción formal de los órdenes filosófico y religioso, ¿no será un contrasentido la noción de filosofía cristiana? No; si se la lleva al plano histórico. Se tratará de saber entonces si el cristianismo ha tenido papel registrable en la elaboración de la filosofía de los cristianos, de si hay sistemas, puramente racionales en sus principios y métodos, cuya existencia no se explica sin la religión, lo que justificaría el apelativo de cristiana. Expresión que no corresponde al concepto de una esencia pura, sea de filósofo o sea de cristiano, más a la realidad histórica concreta y compleja de una Revelación generadora de la razón ("génératrice de raison") [7]. Los dos órdenes mantiénense distintos, aunque la relación que les una sea intrínseca. En todo caso, la noción así interpretada habla de una posibilidad. El hecho de una filosofía como la descrita deberá comprobarse dentro del cuadro de los sucedidos históricos. Algunos la ven y otros no (pp. 37-39).

[6] Es Blondel el aludido, y más abajo le oíremos protestar de la alusión y de las suposiciones que entraña.

[7] Esta frase, algo audaz en filosofía, la pronunció ya antes Gilson, cf. art. III, p. 6, y va a repetirla a continuación Maritain, pero explicándola mejor.

Expuesto el estado de la cuestión, vienen unas frases salutatorias del Sr. Presidente, quien hace constar que no se ha querido restringir el debate a la filosofía tomista, sino abarcar más bien el más amplio concepto de filosofía cristiana (pp. 39-40). Y continúa Gilson, tratando de hacer ver que la realidad "filosofía cristiana" sólo puede tener sentido históricamente considerada, sin afirmar todavía que se haya dado:

La historia registra significados varios y más o menos propios que ha tenido la controvertida noción [8]. Por lo que toca a S. Agustín, entiende por filosofía el amor de la sabiduría, que a su vez es el amor de la Sabiduría increada de los cristianos. Supeditada así la sed de saber a la fe y a la religión cristianas, tiene que surgir, si hay cultivadores de ello, una filosofía cristiana. Tanto más que para el agustiniano la noción no ofrece dificultad, pues que prefiere abarcar y expresar lo concreto a analizarlo, a desentrañar los elementos que lo integran. El espíritu agustiniano sabe que fe es fe, y razón es razón; pero sabe también que ésta se relaciona íntimamente con la fe en las condiciones de su ejercicio, y que, gracias a ella, puede re-encontrar lo que no encontraba [9]. La fe de un hombre y la razón de ese mismo hombre no son para el agustiniano accidentes incoordinados de una misma sustancia. Lo real a sus ojos es el hombre, unidad profunda, indisoluble en elementos yuxtapuestos al modo de los fragmentos de un mosaico, y donde la naturaleza y la gracia, la razón y la fe, no sabrían funcionar cada cual por sí como piezas de un mecanismo compradas en un almacén por separado. Si, pues, un cristiano filosofa, si se expresa de verdad en filósofo, no dejará de hacer filosofía cristiana. Y la hará en toda la extensión de su pensar ("de bout en bout"), cristiana a la vez que filosofía, sin que pueda analizarse en elementos de los que cada uno por separado fuera la negación del todo.

La fe y la razón radican en la unidad del mismo sujeto, y por olvidarlo algunos neo-tomistas—a lo que el tomismo en nada les obligaba—, creen haber de negar la expresión "filosofía cristiana"; en cambio, por sentirlo vivamente, el agustinismo ha mantenido siempre la

[8] Gilson no conoce todavía un libro de las postrimerías de la Edad Antigua, *Altercationes Christianae Philosophiae...*, que había llevado a la portada misma el discutido término dual. Lo publicó (Madrid, 1942) A. E. Anspach. De él he hecho mención en *Preliminares de la Controversia*, p. 292. El dato ha vuelto a escapársele en la segunda ed. de *L'Esprit de la Philosophie Médiévale* (1944), a pesar de haber revisado el apéndice: "Notes Bibliographiques pour servir a l'histoire de la notion de Phil. Chrétienne."

[9] Y la fe se lo había encontrado antes de que ella lo re-encontrara. Punto éste del re-encuentro que Brunschvicg hará objeto de muy malignos comentarios.

inteligibilidad del vocablo. Ni la filosofía ni la religión existen; existen sólo hombres religiosos y hombres filósofos, y como la unidad de estos sujetos no nos impide analizarlos en conceptos distintos, tampoco el ser ellos distintos llevarlos o referirlos a la unidad de un sujeto, echando mano, es claro, de un término dual que reúna el duple valor en una sola noción [10].

El cristiano con la fe no cambia de razón, pero mejora de condición. Enfrentado a veces con lo irracional del dogma, tampoco se halla en situación de inferioridad, ya que todo filósofo ha de encontrarse con irracionalidades a su vera. Y ésta del creyente es sólo un todavía-no-racional, que, según el principio de que la verdad es una y no puede contradecirse, ha de verificar su racionalidad [11]. Propio es del cristiano estar convencido de esta fecundidad racional de la fe. He aquí el significado verdadero del "credo ut intelligam" de S. Agustín y del "fides quaerens intellectum" de S. Anselmo. Si se quiere dar a estas frases su verdadero sentido, importa mantenerlas en el plano de la realidad concreta, muy particularmente de la histórica. Filosofía cristiana y filosofía racional; porque la racionalidad que posee no le hubiera venido sin el cristianismo. Lo cual supone no sólo que una filosofía sea compatible con el cristianismo, sino que éste ha tenido papel activo en ella, que en parte la ha constituído ("il faut que le christianisme ait joué un rôle actif dans la constitution même de cette philosophie"). Y es esto lo que hace que la relación entre uno y otra sea intrínseca. Hay elementos compatibles con el cristianismo en Platón y Aristóteles, y sin embargo no hay en ellos trazas de filosofía cristiana; mas lo que S. Agustín y Sto. Tomás han añadido a sus filosofías se explicaría mal sin el cristianismo.

Caracteres que por noción ha de tener dicha filosofía cristiana: *a*) considerar la Revelación judío-cristiana como auxiliar moralmente necesario para la razón, que gracias a tal guía podrá eliminar errores, añadir verdades, completar las antiguas o conservarlas simplemente; *b*) limitarse, como cristianas, a los problemas filosóficos sobre los que la Revelación les pueda servir de guía: la metafísica, el hombre y sus re-

[10] Dirá aquí Blondel si quien habla de esta manera no está viniendo a la posición que poco antes a él se le imputaba. Gilson habla de sola unión, no de confusión, al menos en los efectos; y lo que vaya actuado por doble principio, confundido si se quiere en los trámites de la elaboración interna, sólo quedará catalogado como filosofía cuando directamente sea justificable ante el tribunal de la razón, acusando, eso sí, sus orígenes y contacto con la Revelación en una multiplicidad de razones, que servirán después para clasificarlo como filosofía cristiana, sea de fondo sea de forma.

[11] O su no-irracionalidad dentro del pensamiento más general, no precisamente el filosófico.

laciones con Dios, la naturaleza y sus apuntamientos a Dios [12]. El determinar "a priori" qué conocimientos accesorios consideran como requisito los diversos filósofos para el conocimiento de Dios y de sí propio, no es posible; mas, por muy extensos que sean, sólo con relación al propio fin de ellos han de introducirse en un sistema cristiano.

Dicho lo cual conviene añadir que la filosofía cristiana no excluye la filosofía pura y simple, de la que es una especie ("dont elle est une espèce") [13]. Tiene predilección por algunas tesis: Dios, la antropología, moral, pero no prohibe las otras. ¿Que haya una filosofía así...? (pp. 40-49).

—BRÉHIER. Voy al punto, que Gilson ha descartado, de si hay o no una realidad filosófica cristiana. Dos sentidos tiene la expresión que discutimos. En el primero existe lo por ella expresado, pero carente de interés, por quedarse en los dominios de la religión, siendo ella la que le prescribe por el magisterio el ser filosofía cristiana, en lo que por cierto va cambiándose de criterio a merced de los tiempos. En este sentido, llamaría yo cristiana la filosofía ajustada al dogma, o sea la que el magisterio acepta; y no cristiana, la que el magisterio rehusa. Así planteada la cuestión, carece de interés para el filósofo como tal. En cuanto a la actuación de este magisterio, haré notar simplemente desde el punto de vista histórico, que a veces es de criterio amplio y a veces estrecho. Descartes fué condenado, hoy en cambio no lo sería; que lo digan los Sres. De Broglie y Perrin, que tan holgadamente se mueven por sus teorías.

En el segundo de los sentidos tendría interés la filosofía cristiana, pero no existe. El cristianismo como tal no ha sido punto de arranque de positiva inspiración filosófica. Cuestión que ha de decidirse en la historia, aunque bien veo que muy difícilmente. Porque si digo que S. Agustín no es filósofo en este sentido, se me irán a Descartes y de éste a Malebranche. En mis trabajos filosóficos de un poco antes y de un poco después del cristianismo he notado que éste y la filosofía tienen el mismo argumento. El dogma esencial de la filosofía antigua es el del Logos, un dogma del Verbo, de la razón, que manda en la Creación, y que se ha dicho ahora "Cristo", intermediario entre Dios y los hombres, lo racional de las cosas. El fondo sigue siendo el mismo; y, ¿el método? Que conteste S. Agustín: "He leído en los filósofos que en

[12] Aquí se ve cómo entendía él "de bout en bout" que antes se subrayó.
[13] Expresión menos feliz, si se entendiera con especificación primaria y principal, pues que sería la anulación de todo ser filosófico.

el principio era el Verbo; pero que el Verbo se abajó y se hizo carne, no he leído en ellos" (*Conf.*, VII, c. 9). Ved aquí la barrera entre el filósofo y el cristiano; por una parte, explicaciones racionales del universo; y por otra, una historia misteriosa que no puede ser conocida más que por la revelación [14]. El cristianismo trae historias misteriosas; el filósofo, la conciencia clara y distinta de la razón (pp. 49-52).

—GILSON. En alguno de los grados inferiores del Magisterio ha habido, en efecto, las fluctuaciones de que se nos habla, lo que importa poco. Cuando el Magisterio definitivo y sin apelación aprueba tesis filosóficas como conformes al dogma, es simplemente el acuerdo y no su inteligibilidad lo que establece; su carácter cristiano, no su carácter filosófico. Caso de hacerse la lista oficial y completa de todas las verdades filosóficas conformes con el dogma, tendríamos sólo la lista de las tesis racionales en las que el Magisterio garantiza el acuerdo. Sabríamos qué pensar, mas no las razones de ese pensar. Tocante al Logos, no debe dársele tanta importancia; no es él *la* cuestión filosófica, ni siquiera *la* cuestión cristiana. Hay elementos no cristianos en el Logos. Por lo que a S. Agustín respecta, cuando dice haber encontrado verdades filosóficas en Plotino, ¿era éste independiente de influencias cristianas? Y en lo que dice no haberlas encontrado, ¿eran ellas, de otra fuente sabidas, indiferentes al orden filosófico? El Logos de S. Juan no creo poder hallarse en Plotino; y de hallarse, es por influjos de Ammonio Saccas. Además, en S. Agustín no existe esa oposición radical entre la explicación filosófica del universo y su misteriosa historia sacada de la Revelación, toda vez que el texto aducido parece venir a completar, no a contradecir la explicación filosófica. Ha escrito más bien el Santo que la verdadera filosofía es la verdadera religión, queriendo no separar a la una de la otra sino asociarlas íntimamente. Pero, en fin; ¿habrá podido S. Agustín encontrar en Plotino la doctrina del Verbo? (pp. 52-55).

—BRÉHIER. Hablaba yo de una teoría del Logos muy antigua que es la base de la filosofía griega, porque lo que existe en Plotino es la noción de la inteligencia, no precisamente el Logos.

—GILSON. Luego hay una noción del Verbo específicamente cristiana. Y así lo decís en vuestro *Filón*, y en vuestra *Historia de la Filosofía*, contraponiendo S. Agustín a Plotino.

[14] Exactamente como discurre otro más próximo a nosotros que habla de la superfetación de la problemática, de lo oscuro de la vida que hace de la Religión una forma insuficiente de cultura.

—BRÉHIER. No es la continuidad doctrinal lo que importa, sino el método, la manera de ver las cosas, el ángulo visual.

—GILSON. Precisamente el cristianismo ha traído un cambio de actitud filosófica. Y vos lo reconocéis en multitud de pasajes.

—BRÉHIER. Eso va en mi favor.

—GILSON. El cambio de actitud es evidente. Sin discutir ahora su origen preciso, ni al Salvador del mundo que lo haya producido, el hecho es que han surgido diferencias doctrinales, racionales, especulativas. Vaya como muestra la cuestión del monoteísmo, que algo habrá influído en las modificaciones, profundas por cierto, sobre la noción de Dios.

—BRÉHIER. ¿De dónde viene el monoteísmo?

—GILSON. De los filósofos cristianos en las palabras del Exodo: "Ego sum qui sum". Dios es el ser, no el Bien como en Platón ni el pensamiento puro como en Aristóteles.

—BRÉHIER. Aristóteles ha dicho "Dios es el acto puro" o el ser por excelencia.

—GILSON. El ser por excelencia con respecto a todos los otros seres, porque Aristóteles, no hay que olvidarse, tiene dioses, no un único Dios.

—BRÉHIER. Habrá que ver si la fórmula de Aristóteles no ha dado ser y vida a la del Exodo, o al menos si ésta hubiera podido tener esa exégesis filosófica sin la teología de Aristóteles.

—GILSON. Pase, por lo que toca al último miembro, lo que no quita que sea nueva y distinta. Mas vamos a la idea de creación.

—BRÉHIER. Noción complicada en extremo.

—GILSON. La que ha inducido el concepto de la contingencia radical del ser, de la existencia misma, no sólo de la inteligibilidad o del orden como en la filosofía griega. Y es punto que vos mismo lo tenéis estudiado.

—BRÉHIER. La idea de creación se encuentra en el Timeo.

—GILSON. Es la del Demiurgo, que es diferente. La noción que ha influído entre nosotros es la de la producción del ser total.

—BRÉHIER. Es que tampoco ha subsistido ella en toda la historia de la filosofía.

—GILSON. Concedido. Ha suscitado reservas posteriormente, pero con sus más y sus menos se ha abierto paso (pp. 55-59).

A punto de tomar la palabra Maritain, vamos a intercalar unas breves reflexiones: Bréhier—aquí por lo menos—no se detiene, como tantos católicos, ante la problemática "inteligibilidad" de la noción, sino

que está dispuesto a aceptarla si la ve realizada en la marcha del pensamiento, donde tantas cosas hay "extradefinicionales" para la escrupulosidad de los propugnadores de las "ideas claras y distintas" [15]. En ello va con Scheler que, antes de él, insistía según ya vimos (art. I, pp. 12-14), en que no hay filosofía cristiana—y alegando ese mismo complejo del Logos donde supone estar incluído lo nuclear del pensamiento cristiano—, pero sin rechazarla "a priori" ni ver escándalos en el intento de buscarla. Por lo demás, uno y otro, Scheler y Bréhier, son reflejos de las teorías pre-cristianas, empeñadas en no ver solución de continuidad entre el pensamiento helenístico y el cristianismo, es decir, negando la inserción de un elemento extraño, dicho por nosotros sobrenatural, en la historia de la filosofía y de las religiones [16]. Por lo mismo es grande el acierto de Gilson en hacer deslizar la tesis a la idea de la creación que la crítica reconoce como privativa del cristianismo, y cuyo alcance en el pensamiento occidental no es fácil pase inadvertido.

Merece todavía más atención lo que se refiere a esa según Bréhier heteronomía de la filosofía cristiana, punto que estiman muchos ponérsenos comprometedor de admitirse la controvertida noción. Se vió en el Congreso de los científicos católicos de Friburgo (1897) cuando v. Hertling la denunció, y la escuela lovaniense explicaba con la fórmula de "la fe como norma negativa" ciertas frases del Concilio Vaticano, se vió, digo, que ahí está lo dificultoso del problema. Gilson, no obstante, tiene la sinceridad de acatar la realidad histórica, afirmando que nuestra filosofía no se desentiende de la Revelación, no es independiente de ella, aunque habrá que negar heteronomía en lo de someterse a la autoridad divina, toda vez que la relación que la filosofía tiene con las fuentes de la Verdad le es intrínseca, no extraña, salvándose por otra parte siempre la racionalidad de lo mismo que creemos. No puede estar más claro el Concilio Vaticano: "... dista mucho—dice—el que la Iglesia se oponga al cultivo de las artes humanas y de las ciencias, sino que por muchos medios lo ayuda y promueve [...]. Y no pone obstáculos a que estas ciencias dentro de su campo usen sus principios y método; aunque al reconocerles esta justa libertad, atentamente cuida de que no

---

[15] Tener ideas claras y distintas es también el ver que una abstracción no lo es todo, al menos en los dominios de las ciencias insertas en el ser histórico, concreto, del hombre, insertó éste a su vez en el orden sobrenatural.

[16] Bréhier se manifiesta tal en sus varias obras, cf. sobre todo, su estudio "Hellenisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ére", en *Revue de Philosophique* c. III (1927), 5-35, que el "Diccionario Teológico" de Buchberger tiene registrado como exponente típico de esa mentalidad pre-cristianista.

admitan en sí errores contra la doctrina divina" [17]. Casi con las mismas palabras lo repite León XIII en la Enc. *Aeterni Patris*: "En los puntos doctrinales que la humana inteligencia puede naturalmente alcanzar, es muy justo que la filosofía se valga de sus métodos propios, de sus principios, sus argumentos, mas sin sustraerse a la autoridad divina." Es decir, que el tope no son las ordinarias prescripciones disciplinares o pedagógicas, tal vez numerosas y de aplicación en el cultivo formativo de las mentes, sino la sola autoridad divina, y como recalcó v. Hertling en Friburgo—teniendo, sin duda, en cuenta conclusiones precipitadamente sacadas de la palabra de Dios que a veces se han invocado—, cuando sea verdadera y bien comprobada autoridad divina, verdadera fe. Cara a cara con los adversarios de nuestra filosofía, bajo las amplias bóvedas de las glorias científicas del mundo, debió invocar Gilson la "justa libertad" de que habla el Concilio, dejando a un lado todo prescripcionismo de índole más elemental y formativa. Pero sigamos adelante.

—MARITAIN. Estoy con Gilson en lo sustancial del debate, y del plano histórico paso al doctrinal:

Hay un orden de especificación y otro de ejercicio; en otros términos: orden de naturaleza y de estado. Y contra Feuerbach quiero dar una distinción entre sabiduría y ciencia [18]. Para la ciencia no hay órdenes fundamentalmente diversos. Matemática griega es denominación sólo material. En cambio, en la esfera de la sabiduría—y en esta esfera está la filosofía, que para Aristóteles es un saber más divino que humano—hay, sí, estados u órdenes diferentes.

Según el Angélico, las sustancias se especifican absolutamente y por sí mismas; pero sus potencias por los actos, y éstos por los objetos. Si se desarrolla entre nosotros esa formación y organización dinámica del espíritu denominada filosofía, como toda actividad de conocimiento, de investigación y juicio, dirá ella relación a un objeto al que vaya ajustando y connaturalizando la inteligencia, y habrá de quedar especificada exclusivamente por este objeto. En función del objeto según eso se es-

---

[17] Denz. 1799.

[18] Se hizo notar antes ser Feuerbach, en 1839, el primero en oponer al concepto que estudiamos la frase de que no hay una filosofía cristiana como tampoco una física o matemática cristianas; frase que tiene después repetición en cuatro o cinco autores. Cf. nuestro art. II, p. 3. Lo que fuera excusable en los días de Feuerbach hoy tal vez lo sea menos a la altura en que está el esclarecimiento conceptual referente a las ciencias del espíritu y de la naturaleza.

pecifica la filosofía; el objeto al que se dirige por esencia, y no el sujeto en que reside, determina su naturaleza.

La "naturalidad" y racionalidad de la filosofía es algo fundamental en Sto. Tomás. Es un saber natural o racional; lo que supone que hay un orden de objetos accesibles de suyo a las fuerzas naturales del espíritu humano. En este punto el Santo se forma una idea de la razón tan cabal y activa como Descartes y Spinoza: "perfectum opus rationis", y harán bien los neo-tomistas—en esto no comparto del todo la crítica de Gilson—rechazando la denominación cristiana para la filosofía, considerada en aquello que la constituye formalmente como filosofía, pues "toda quanta" es racional en este sentido. Y si ella es fiel a su naturaleza, ni en su objeto, ni en sus principios, ni en sus métodos depende de la fe cristiana; toda su estabilidad se apoya en la evidencia experimental o intelectual de la demostración [19],

Sin embargo, la razón y la filosofía así entendidas son una abstracción, y es preciso considerarlas como estado, en un orden existencial y tal como se realizan. La filosofía, en su desenvolvimiento, exige muchas rectificaciones y purificaciones, una "ascesis". No precisa ser cristiano para convencerse de la debilidad de nuestra naturaleza y de lo difícil que es la sabiduría. Pero el cristiano cree en la elevación del hombre al orden sobrenatural y a un conocimiento de cosas que la sola razón no alcanzaría; cree que para llegar aun al conjunto de las altas verdades que naturalmente le son accesibles, necesitamos asistencias internas, y, por de fuera, de una proposición de los objetos. Este régimen tiene sus resultados inscritos en la historia de la filosofía. Y ello da derecho a poder emitir juicios valorativos de filosofías así condicionadas. Pasemos a los principales componentes de este estado cristiano de la filosofía.

Objetos que la Revelación ha puesto en primer plano: El concepto de creación; la naturaleza que, siendo real y consistente—lo que no veían los orientales—, no es un absoluto en sí mismo, y puede—lo que

---

[19] Hay que felicitar a los defensores de la filosofía cristiana cuando tan resueltamente eliminan sentidos que la desprestigian. La noción, para presentarse henchida de contenido, como razón de existencia—no de la esencia—de una filosofía perfectamente determinada y recognoscible en el comercio de las ideas y sistemas, como esclarecedora del origen parcial de nuestra cultura filosófica occidental, como "calificándola" intrínsecamente en su espiritualidad y elevación, y negando multitud de frases que convierten en meros extrinsecismos el "punctum praegnans" de las relaciones entre la Fe y la razón definido en el Concilio Vaticano, no necesita arrogarse títulos extraños. Le bastan los que tiene, como se dirá ampliamente en su lugar, desautorizando de pasada a los que estiman la presente una "quaestio de nomine" o la quieren despachar con fáciles fórmulas extrinsecistas.

no vieron los griegos—terminar en un orden sobrenatural; el Ser "per se subsistens" (Dieu comme l'être même subsistant") que los doctores cristianos han extraído de Aristóteles gracias a Moisés; y en el orden moral la noción de pecado en el sentido ético del vocablo, de ofensa de Dios, noción de que el mundo occidental no acaba de desembarazarse. La Revelación es, pues, como dice Gilson, *generadora de razón*. Con todo, algunas precisiones (pp. 59-64):

La expresión última, "generadora de razón", más propia de un tratado teológico, aplicada a la filosofía debe entenderse no *de todo el dato revelado*, sino de sólo los elementos de orden natural que contenga o que le sean conexos. Los conceptos con que la Revelación vaya a enriquecer la filosofía no es menester sean totalmente nuevos, vgr. el Logos. Dios obra racionalmente, por lo mismo trátase de unos mayores esclarecimientos; de modo que para algunos objetos la luz es sólo de confirmación. Así, en el orden noético, el valor de la razón aparece al cristiano divinamente confirmado por el hecho de que el acto de fe, siendo sobrenatural, sea eminentemente razonable, pues implica la validez de muchas certezas de orden racional que atañen al discernimiento de los motivos de credibilidad. Hasta la parte más esencialmente misteriosa y sobrenatural interesa de manera indirecta a los destinos de la filosofía; asimismo, los refuerzos subjetivos que la actividad filosófica encuentra en el clima cristiano. Sin hablar del ejercicio, de la génesis del hábito filosófico en el espíritu, se puede notar que las convicciones naturales de la razón quedan corroboradas por la religión. Apoyándose en los "tests" de Piaget, indicaba recientemente Brunschvicg que la mentalidad escolástica es de infancia, de niños de ocho a once años. Acepto la frase, como algo que dice no puerilidad, sino vigor. Pero hablemos del trabajo del espíritu una vez nacida la filosofía. Supone cierta perfección de la inteligencia. Para Aristóteles la máxima, para Santo Tomás—el teólogo—la filosofía es inferior al organismo de las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo. Las virtudes superiores confortan las inferiores en el orden propio de éstas; la virtud de la fe hace que el filósofo, que por vías puramente racionales sabe la existencia de Dios, se confirme en ella. Esta sinergía y solidaridad vital da vigor y afinamiento a la actividad filosófica, fortalece los hábitos.

Vamos a precisar ahora el sentido de la distinción entre estado y naturaleza. Filosofía cristiana no designa simplemente una esencia, sino un complejo, es decir, esencia en cierto estado concreto. La filosofía cristiana no es este o aquel determinado sistema, aunque para mí sea

el de Santo Tomás su expresión más acabada y perfecta. La filosofía misma ha quedado para el cristianismo en situación de mejora, ya que por él ha visto o establecido en firme puntos que de otra manera se le hubieran escapado. Supone lo cual una calificación intrínseca que toca a los caracteres distintivos de una determinada familia doctrinal [20]. "Los dos órdenes siguen distintos, aunque la relación que los una es intrínseca". Relación que no es accidental, sino resultante de la naturaleza misma de la filosofía y de la naturaleza de la vida y doctrina cristianas. Esta filosofía, vuelvo a repetir, es filosofía en tanto que racional, no en tanto que cristiana, pero en su génesis y en su formación hay que decirlo con Gilson, pese al tomismo de algunos, se debe a algo más que a la sola razón, y da sentido a la expresión "filosofía cristiana".

Pueden los filósofos ser cristianos, y ser, sin embargo, muy pobres filósofos, vgr. en la escolástica decadente, en que se disoció el ser de la filosofía y del cristiano. La filosofía occidental con sus más y sus menos siempre ha sido cristiana, lo ha dicho Berdiaeff. Todos los filósofos están coloreados de cristianismo, llámense Herder, Comte, Hegel.

Dos notas antes de terminar: Se pregunta si la filosofía está subordinada a la teología. Efectivamente; y de la solidaridad en régimen cristiano de la fe y la razón se han seguido grandes inconvenientes pero "per accidens". En la Edad Media ocurría así [21]. Vaya ello por las muchas ventajas, por la purificación de las mentes y del objeto mismo que la teología ha llevado a la filosofía.

Distinción; no, separación. Lo que está separado en las escuelas y en la noción, filosofía y teología, puede unirse muy bien en la vida, componiendo—sin confundirlas—luces filosóficas y teológicas; sin confundir, como Malebranche, los objetos formales. Mi última reflexión o nota sea la siguiente: Es verdad que hay en el mundo cristiano un estado de privilegio para la filosofía. Cosa que se trasparece bien en el vigor extraordinario de la metafísica de los medievales. Pero no basta el estado, pues cristianos hay que son peores que algunos paganos. Precisa que surjan genios. Y aquí haría mal en enorgullecerse demasiado la filosofía cristiana, que ha tenido sus momentos de postración.

Negarán algunos que los mejoramientos aquí señalados puedan pro-

---

[20] Por esta determinación cualitativa intrínseca va mejor servida la mente de Gilson, que, aunque diciendo lo mismo, hablaba de determinaciones especificantes. Especificantes, todo lo más, con especificación secundaria.

[21] Punto que, en esta misma línea de "concesiones" al adversario, merece mayores esclarecimientos, según se verá capítulos más abajo, cuando se estudie el carácter científico de la filosofía cristiana.

venir de la inserción de lo eterno, de lo sobrenatural, en el tiempo; y lo harán provenir del movimiento del tiempo mismo y de la sucesión de las edades intelectuales. Se les contestará que cabe fijar la fecha en que empiezan dichos mejoramientos. La filosofía cristiana va creciendo y depurándose; y su privilegiada situación también; porque va soltando bastante hierro seudo-físico y astronómico [22] (pp. 64-72).

—Gilson. Quedo reconocido a Maritain. Ha estado más bien doctrinal, y era lo que le correspondía. Acepto desde luego las precisiones que ha puesto a alguna frase mía menos exacta. Yo apuntaba el hecho, Maritain hace ver las condiciones de su posibilidad (pp. 72-73).

—El Sr. Presidente. Concedo la palabra al que todos estamos deseando oír [23].

—Brunschvicg. El problema para mí es de una filosofía específicamente cristiana. Me fijo en el adverbio más que en otra cosa. La filosofía medieval ha surgido con el bautismo de Aristóteles; es Aristóteles y nada más. Pero lo aristotélico, y esto agrava la cuestión, no tiene valor racional, es una petición de principio, una silogística. La que, se diría mal—y vienen nuevos agravamientos de la cuestión—haber tenido mejoras con una revelación que es mero supuesto gratuito. En el plano natural y de continuidad de la historia aparece ella como un confluente, tomándose por revelación lo que proviene de las leyes del espíritu. En el cristianismo la verdad es trascendente de la búsqueda o investigación, fórmula que indica ya una negación radical y decisiva de la inquietud propiamente filosófica. No hay filosofía donde hay cristianismo, pues se busca lo que se tiene encontrado [24]. Por algo desestimaba tanto la filosofía San Pablo. En el cristianismo todo es contrario a la razón, que se ve forzada a hacer pie en lo que está sobre ella misma.

Lo más que pudiera suceder es—y aquí cabe alguna manera de filosofía cristiana—que discurriendo el hombre como totalidad, se ponga a derrocar los procedimientos usuales de la razón, como le acaeció a Pascal, quien ante las contradicciones que la vida le ofrecía, concluyó que

---

[22] Refleja muy bien lo que dice De Wulf a este respecto, que los escolásticos hubieron de mochar del Arbol suyo—¡y ójala lo hubieran hecho antes!—las ramas correspondientes a la física y astronomía, *Hist. de la Philos. Médievale*, II (1925), tres últimas páginas.

[23] Brunschvicg es el venerado maestro de "La Sociedad". Había sido profesor de Gilson, y eran él y León una misma alma y un mismo corazón.

[24] "Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé", dic eBrunschvicg repitiendo a Pascal y tratando de envolver a Gilson, que hablaba de un re-encuentro por la razón de lo que la fe tenía ya encontrado.

no podían provenir de la razón, y de consiguiente habían de tener la solución en otro lado, en el corazón, en las profecías y los milagros. Este sentido profundo de la filosofía cristiana, en que el adjetivo niega radicalmente el sustantivo, la obra de la razón, nada tiene que ver con el otro superficial y externo que se da a la filosofía de Santo Tomás. Nacida, por cierto, cuando la edad mental filosófica estaba en la infancia, y negando con una metafísica aristotélica de intermediarios jerarquizados entre Dios y el hombre, la otra evangélica que supone conexión directa de la creatura con el Creador por medio de Dios hecho carne.

Conclusión: El autor puede ser cristiano, punto muy accidental como en la matemática y en la medicina. Si verdadera y sustancialmente lo es, no será ya filosófico verdad. Hay una excepción, la del metafísico que reflexiona sobre los grandes problemas y llega a la conclusión de que filosofía es plantear problemas y afanarse por soluciones que no llegan, para irlas a buscar por fin en el cristinismo. Tal Malebranche, que, en pos de la eternidad, inmutabilidad e infinitud de las ideas matemáticas, salta por encima de la pequeñez e imperfección del mundo sensible al mundo inteligible, al Bien sumo. El filósofo como tal no puede ir más allá. La luz le vendrá entonces de lo que es el fondo del cristianismo, la dualidad de los aspectos del Verbo, el increado y el encarnado o Mesías. Así creo yo que se produce con Malebranche una filosofía específicamente cristiana. Pero Malebranche, a pesar de la santidad de su vida, no hubiera prosperado en el cristianismo. Pascal va al Verbo hecho carne; Malebranche prefiere el Verbo "transhistórico", la esencia eterna, cuya revelación se encuentra en las matemáticas mismas. Es el Verbo de Spinoza, aunque a decir verdad, sin incurrir en ningún monismo spinozístico. A él le correspondería si a alguno el privilegio y el honor de representar una filosofía cristiana [25] (pp. 73-77).

—Gilson. En la intervención de Brunschvicg destacan tres puntos: El primero que la filosofía tomista no puede ser filosofía porque Aristóteles está desacreditado...

—Brunschvicg. Es que Aristóteles tampoco es cristiano.

—Gilson. Habéis dicho que el valor racional de la filosofía de Aristóteles es dudoso por su lógica y logística, y que el racionalismo, en consecuencia, no puede asemejarse ni al aristotelismo ni al tomismo. Bien que no se conciban racionalismos sin platonismo, pero tampoco excluiría yo a Aristóteles del orden racional.

[25] A la figura filosófica de Malebranche se le conceden durante esta sesión proporciones extraordinarias, reflejo del alto predicamento en que está el oratoriano en la filosofía extra-escolástica.

—BRUNSCHVICG. La voz "razón" dice cosas muy diversas. La primera condición para Descartes, Malebranche y Spinoza es ser nominalista; de otro modo no cabe ser racionalista.

—GILSON. Cabe con el conceptualismo.

—BRUNSCHVICG. El juicio de predicación, que es la base de la pseudofísica y de la metafísica de Aristóteles, y el juicio de relación matemática y física son cosas inconfundibles. Para los nominalistas del siglo XVII que han descubierto el sentido de la ciencia y de la verdad, el segundo es un juicio verdad. Por otra parte la filosofía de Santo Tomás, lo que tomó el de Aristóteles es algo ya construído, para que lo llamemos nuevo.

—GILSON. Yo no he reducido la filosofía al tomismo. Incluyó también a San Agustín que no parece haber ignorado el juicio de relación. Descartes le ha tomado uno y tiene su importancia. Pero niego, después de todo, que el valor de la filosofía de Aristóteles y de Santo Tomás sea el mismo. El Santo parte del heleno, pero recibe elementos nuevos y profundos. Por ejemplo: lo de Dios es el ser; lo del primer motor que está modificado, pues para el Angélico es primero en el orden del ser, no precisamente del movimiento. Con la misma terminología y preparación helénica ciertamente, pero hay mucho nuevo en el cristianismo. Pasemos a la noción de persona; también aquí hay novedades. Y así en muchas partes de la filosofía tomista. Lo que se ha indicado sobre la inversión de valores introducida por el cristianismo como supeditándose al orden sobrenatural, no lo iba a pasar por alto; pero me era imposible interpretarlo de la misma manera. Nuestra filosofía toma en consideración el orden sobrenatural, mas sin negar desarrollos mentales, como ocurre con Pascal en quien hay generación de ideas filosóficas al contacto de su fe y su vida religiosa, por ej., en la noción de los infinitos matemáticos.

—BRUNSCHVICG. El infinito de Pascal no lleva a Dios, y la matemática de Pascal no nos lleva a Dios.

—GILSON. La noción de un Dios infinito es común a Tomás y a Pascal. Y el infinito matemático debe algo al Dios cristiano. De todas maneras, en Pascal el cristianismo no ha absorbido la filosofía.

—BRUNSCHVICG. En Pascal no hay pensamiento en verdad filosófico que no esté bañado en cristianismo.

—GILSON. Nos vamos aproximando. Tanto más que a Malebranche le tenéis por tan gran filósofo (pp. 77-82).

Habla Le Roy:

Metódicamente, por el método que emplea, por el carácter de racionalidad, no hay más que una filosofía. Esto es evidente y huelgan disquisiciones. Mas por el espíritu de una doctrina, por el contenido de sus afirmaciones, bien puede hablarse de una filosofía cristiana. ¿Se ha dado alguna? Sobre todo, ¿se ha dado un filósofo que haya realizado el tipo absolutamente puro del filósofo cristiano? No sabríamos decirlo. Si preguntamos en cambio: ¿se da una corriente ideológica, una orientación que, derivada del cristianismo, haya influído en la marcha ulterior de la filosofía? Con otras palabras: ¿el cristianismo ha aportado algo nuevo a la historia de la filosofía? Creo que hay que responder que sí, y en esto voy ya con Gilson. Hay mucho en la filosofía que es eterno y común a todas las doctrinas. Pero, en el cristianismo, el ser del mundo va concebido esencialmente como una historia abierta sobre el infinito. Todas las afirmaciones cristianas se dirigen a una concepción de este género o terminan por llevarnos a ella. Por eso el pensamiento cristiano pone en primer plano las ideas de la creación, del pecado original, de la redención, de la salud, que la antigua filosofía no conoció. Por eso concede valor absoluto a la persona moral, y ha desarrollado una "metafísica de la caridad". El cristianismo ha transformado las profundidades del alma humana. ¿Cómo, según eso, negar que en su abultado seno late una filosofía que deba llevar su nombre? Aparte ello, de si ha traído hasta ahora una realización pura y absoluta de "filosofía cristiana" (pp. 83-84).

—Gilson. Quisiera decir a Le Roy que mi discusión nocional obedecía nada más al deseo de saber si tiene algún sentido la expresión. Por lo demás, también yo me inclino a estudiarla en la realización histórica, y en este plano va hecho mi trabajo de las "Conferencias de Gifford", señalando el cambio de perspectiva que ha traído el universo cristiano a los modos griegos de interpretar el mundo. Es pues perfecto el acuerdo entre Le Roy y mi tesis.

Habla Lenoir:

El historiador y el sociólogo pueden aceptar el término "filosofía cristiana". Su contenido ha sido determinado por León XIII [26], debiendo según eso considerarse el tomismo como su más fiel expresión. "Aunque no se sigue que constituya él una especulación del todo original; ya

[26] León XIII, en efecto, puso el título de "Filosofía cristiana" al contenido de las filosofías que incluía la Enc. "Aeterni Patris". Quiso expresamente que así se llamase en el documento: "De Sancto Thoma Aquinate", 1879. Cf. *Preliminares de la Controversia*, p. 296.

que la *Summa* como dogmática de las cosas del alma se completa con Rogerio Bacon en su sistema de la naturaleza. El conjunto constituye una doctrina. No debe definirse la filosofía cristiana en función de la razón, que ya hemos visto nos lleva a las mismas ambigüedades y contrasentidos que el Verbo. Siempre cabe oponer textos a textos. Hay una filosofía cristiana que se contrapone a la filosofía laica, la vigente en la enseñanza de hoy. Esta busca lo racional y excluye los misterios; la otra los comprende. Prolonga el esfuerzo de la antigüedad, en el sentido de que si la esencia de la filosofía griega es la amistad, la de la cristiana como dice Ravaisson es el amor" (p. 85)[27].

A continuación del debate se incluyen dos Cartas, de Blondel una y de Chevalier otra. Son posteriores al debate mismo. Unas reflexiones antes de darlas:

Maritain, a vuelta de mil disquisiciones que algunos estimarán rancias y no son superfluas, ha tocado pero sólo levísimamente punto tan importante como el de la distinción entre las ciencias naturales y la filosofía, una ciencia del espíritu y de espíritu, nacida del fondo del alma, que como ciencia de las "ultimidades", de pensar las cosas hasta el cabo, tiene la totalidad no sólo como objeto, sino también como sujeto. Depende por consiguiente de la ascética no menos que de la lógica. En el cultivo de las ciencias los descubrimientos y sus aplicaciones caen dentro de un mundo-utensilio; en el de la filosofía, la aproximación del hombre por la metafísica y la moral hacia ideales que en fin de cuentas se confunden con el mismo Dios, es parte del destino humano. Por eso se conmueve el hombre entero y deja su ser en tales realizaciones, dispuesto a luchar por ellas la más dura de las batallas aunque sea con las armas en la mano. Dichas realizaciones acusan todo un estado anímico y ambiental, las asistencias subjetivas de elevación y depuración por la ascesis y el nivel religioso, y las objetivas de ampliación de horizontes que le haya podido advenir por una trasposición a un orden sobrenatural. Y quedan intrínsecamente calificadas por tales asistencias, quedan determinadas, presentan el rasgo de una filosofía de mayor o menor amplitud, elevación y profundidad, y hasta de mayor o menor poder de conservación o perennidad simplemente[28].

---

[27] Frases estas de Lenoir menos claras y precisas en las que no insisto, contentándome con traducir, porque no es autor que tenga intervención considerable en nuestro argumento.

[28] Coincide en el fondo con esta explicación la de Le Roy, Gilson y Lenoir. La de Maritain resulta la más venerable de todas.

Este intento de establecer comparaciones entre la matemática y la filosofía arguye, se dijo antes, un olvido de algo tan elemental como la distinción entre la estructura de la ciencia de la naturaleza y la del espíritu.

La tensión anímica—otro de los reparos de Brunschvicg—que se supone imposible para el cristiano prevenido de antemano en sus conocimientos por el dogma, y buscándole sólo una tardía confirmación con la razón, se verá más tarde [29], que también tiene lugar en la elaboración de la filosofía cristiana, si bien en distinta dirección y con especiales modalidades. Brunschvicg ha exagerado un poco el valor de lo que no sería más que cierto refinamiento de paladar en los complejos de la nutrición y asimilación mental. Bien está—y es muy de su gente—ese disfrute y degustación del licor filosófico, nunca antes catado, golosamente escondido, por primera vez servido, pero no es tan fundamental y decisivo como nos dice. Prosigamos la reseña.

Dice ahora Blondel en su Carta-comunicación titulada: "¿La filosofía cristiana existe de veras como filosofía?"

La expresión, contesta, bien se merece un ensayo crítico. Pero estudiándola en vez de históricamente por examen de sistemas y aportaciones, técnicamente, en su análisis mismo nocional, en una justificación especulativa.

No puede desde luego rechazarse "a-priori" la expresión. Mas su realidad hay que remontarla a los estimulantes primitivos que haya en el cristianismo, al Cristo mismo, y no quedarse en los discípulos o intermediarios que pueden estar actuados por sentimientos personales restrictivos. No es en el terreno histórico donde puede solventarse la cuestión, pues hay dos prenotandos en ese terreno que niegan la posibilidad de una filosofía cristiana [30].

Primero: las varias doctrinas filosóficas tienden a cerrarse en sistemas herméticos, suficientes, exclusivos; estos sistemas a su vez se organizan y terminan en conceptos, y lo que en ellos no llega a fraguar,

---

[29] Varios de los puntos doctrinales de este párrafo tendrán exposición más detenida en el decurso de este estudio, sobre todo cuando de la mano de Harnack vayamos afirmando el carácter científico de la filosofía cristiana medieval.

[30] Nótese que Blondel se da la mano con Bréhier y Brunschvicg en lo de negar una realidad filosófica cristiana; pero no por falta de potencialidad, sino de recta actuación. El comienzo de la Carta-comunicación va dirigido a Gilson, que le ha imputado anti-conceptualismos que dice él no sostener. Se ve por ello que la Carta es posterior a la sesión acabada de reseñar. Ella, lo mismo que la siguiente, de Chevalier, se escribieron ante una redacción de las actas de la Sesión, que X. Léon hubo de remitirles antes de su publicación. Lo dice así Chevalier.

repugna, se viene a decir. Pero es esto lo que se debate: ¿no podrá ser filosófico, es acaso anormal el que la filosofía abra perspectivas ulteriores y estimule el dinamismo de la vida espiritual, proponiendo problemas inevitables, de los que ella no procura la solución completa, aunque sirva sí para no desconocerlos ni falsamente resolverlos?

Cuando hablo de filosofías abiertas no trato de sistemas deficientes y perfectibles como obras de arte. Tampoco de la renovación perpetua que tiene la tradición filosófica en general. Es otra la cuestión. Se quiere saber si las doctrinas filosóficas, en cualquier grado de su desarrollo, pueden ser y creerse suficientes a procurarse ellas mismas, como decía Spinoza, toda la fuerza necesaria para el pensamiento y la vida, para ser explicación soberana. O si más bien por deber, por razón, constitucionalmente, en cualquier estadio de su perfeccionamiento, al abrir un vacío preparado no sólo por sus descubrimientos ulteriores y en su propio terreno, sino por luces y aportes de los que dichas filosofías no pueden ser el origen real, deben desembocar en una declaración de insuficiencia e interminación. Esta segunda tesis filosóficamente definible y admisible, y que no procede de la Revelación, está de acuerdo con el cristianismo, y nos lleva al concepto intrínseco o esencia pura de la filosofía cristiana, ya que ésta tiene precisamente por principio, por objeto, por efecto, excluir ideas de suficiencia que la mayoría de los sistemas llevan dentro [81].

Segundo prenotando destructor: Hablar de una filosofía cristiana, generándose como se dice del dogma, compromete por igual a la filosofía y a la Revelación. Es fomentar un equívoco, una mixtificación. Ya se trasluce ello en lo que cuesta el esclarecimiento del concepto mismo, que está siendo sometido a manipulaciones difíciles y sin cuento. La Revelación se degrada en las mentes y labores filosóficas, pues que queda sometida a un manejo de orden inferior. Inversamente, la filosofía se siente menoscabada al dar paso a elementos que le son extraños, que le punzan, le taladran.

En consecuencia voy a dar por mi cuenta el concepto y el valor de

[81] La filosofía de la insuficiencia, en un sentido restringido y sin dar en el fideísmo, está admitida y propugnada por Gilson y Maritain. En ello están conformes, no sólo, como quiere Blondel, con el card. Dechamps, uno de los tres redactores de la Constitución *De Fide Catholica*, sino con todo el sentir de la apologética y teología que hace tiempo está repitiendo las palabras del Concilio. La lástima es que ni aquí ni en otras ocasiones más favorables se les ha de ocurrir estudiar directamente el documento conciliar, que tan susceptible de explotación resulta en la disputa.

la filosofía, mejor que cristiana, católica, término más universalista y de mayor sentido de salud y vida:

La filosofía, aun la más perfecta y más autónoma, ha de plantear problemas inevitables que puede definir, precisar, razonar y resolver, aunque en la práctica sólo incompletamente, de forma que presionen fuerte y hagan sentir un vacío, pero no ficticio y de mera impresión, sino de real y auténtica racionalidad y meditabilidad como insuficiencia en el orden bien especulativo, bien práctico. Además—segundo carácter—, dicha filosofía considerará con crítica la más intelectual los avances, respuestas, pretensiones e injerencias del elemento Sobrenatural cuya posibilidad no había podido reconocer pero cuya realidad trata de discernir, lo que ocasionará tal vez que sus exigencias, desconcertantes en un principio, corresponden inteligiblemente a las demandas espontáneas de la filosofía autónoma y abierta que hemos dicho. Sin el primero de los principios, las soluciones históricas y las enseñanzas cristianas no son filosóficamente admisibles en el organismo del pensamiento racional. Y con la unión de entrambos surgirá, en vez de la filosofía múltiple, una única según Cristo que dijo San Justino, una filosofía en singular, que sin usurpar el contenido de ningún dogma, suministra la atmósfera intelectual donde se pueda respirar la vida divina en el hombre. Filosofía liberada de estrecheces sistemáticas, y que, dinámica, se entrega a la conquista de lo que le falta. Lo que no quita que, tras los primeros puntos de partida que hablaban de una posibilidad inteligible de lo sobrenatural, registre datos históricos y concretos donde se vaya actualizando su impulso, y que a su manera puedan quedar integrados en el organismo intelectual de la filosofía. ¿Cómo? No a modo de sólo experiencias internas o de estados de conciencia; por una vía intelectual de maneras indirectas, que puede hacerse explicativa, es como se puede operar la integración filosófica de tales datos sobrenaturales. Una especulación intrépidamente racional hace que se pongan en consonancia razón y Revelación. Vaya una alegoría que lo aclare:

"Oigo cantar; no me doy cuenta de la letra, y sin embargo está ella presente a mi oído. Que se me dé el libreto, y entonces oiré, comprendiendo lo que antes oía sí pero no comprendía; por este conocimiento intelectual llego a la percepción distinta que la experiencia más atenta no podía revelarme. Así es en esta vida religiosa en la que se nos objetaba con razón que no se bastaba para transformarse por sí misma en concepto; pero este canto misterioso que, a pesar de ser real, no sabe el alma interpretar en sí misma, toma un sentido en verdad inteligible y

de valor de una respuesta filosófica, cuando la enseñanza doctrinal pone en relación los datos de hecho y las peticiones mismas del espíritu" (pp. 86-92; letra muy menuda).

CHEVALIER, por su parte, decía en su comunicación:

A la cuestión que se plantea en La "Sociedad Francesa de Filosofía", de si hay o no una filosofía cristiana, si ha tenido papel registrable en la constitución de las filosofías, contestó sin vacilar que sí. Y ahí está como prueba la noción de creación, la palabra "bara". Nada semejante existe en los orientales y en los griegos. El demiurgo organiza, no crea. En Aristóteles la materia es coeterna. Para Plotino el mundo no es efecto del Uno, es el acto segundo. Santo Tomás pretende que esta noción sea compatible con Aristóteles, pero es por un rasgo de caridad, ya que no cabe ella en su filosofía. Para Descartes es un punto de partida importante [32] (pp. 92-93).

Así termina la defensa de la tesis. Sus ecos son amplios y no sólo por los comentarios que suscita en los de fuera, sino porque los mismos que toman parte en la sesión dan nueva publicidad a sus puntos de vista en escritos más detallados, destacándose Gilson que publica, antes de un año, dos volúmenes sobre la realidad histórica de una filosofía que se presenta diferenciándose de la helénica y se llama cristiana [33]. Es la obra *El Espíritu de la Filosofía Medieval* que recoge las conferencias Gifford (fundación Gifford, en Aberdeen) que estaba teniendo los días mismos de la sesión acabada de reseñar. En ellas como se verá a su tiempo, se re-afirma en sus posiciones pero esgrimiendo todo el complejo de la filosofía medieval, mejor aún de la filosofía cristiana, con sus agustinismos, anselmismos, tomismos, escotismos, etc. Ya lo ha dicho ante Brunschvicg, y lo ha repetido después Maritain—y hay que repetirlo de nuevo ante los reparos de Blondel a la posición histórica de la cuestión—, no nos encerramos en uno cualquiera de los sistemas, sino en el conjunto del pensamiento cristiano, evitando exclusivismos que tan bien aprovechan los adversarios.

Cuando se vive atento a sólo las voces del pensar católico, tal co-

[32] Chevalier ha desarrollado estas ideas en sus *Conferencias de Oxford: Aristóteles, Pascal, Newman*, 1928.

[33] También Blondel publica al año siguiente *Le Problème de la philosophie catholique*, 177 pp. Pero sólo doce años más tarde (1944) la obra lata *La Philosophie et L'Esprit chrétien*, XVI, 340 pp. Bréhier, por su parte, desenvuelve sus ideas en *La Philosophie du Moyen Age*, 1937, 458 pp. Maritain en variedad de estudios que se irán revisando.

mo resuenan en el círculo de sus cultivadores, diversificados por modos de entender o interpretar un rico patrimonio mental, es fácil arrogarse representaciones exclusivísticas que en fin de cuentas pudieran ser no más que el reconocimiento de una superioridad en técnica y método, de más oportuna adaptación a los medios y estilos en uso. Una escuela más recomendable por equilibrada, por segura, por más helenizada. Sin embargo, la profundidad, la audacia, la rapidez intuitiva, la introspección profunda, los modos más sugerentes pueden no ir siempre, todos al menos, con la metódica preconizada, y desde luego la prioridad del esfuerzo y la fecundación primera con constructividad más o menos perfecta, habrá de adjudicarse en el caso al agustinismo. Y si ocurre, como no puede menos, que surja la impugnación y contra el ser entero filosófico del cristianismo—incluyendo a los que se creían los primeros y más invulnerables, tanto o más que a los otros—, Gilson y Maritain y cualquier buen tomista como ellos, construirán la defensa con el máximum de aportaciones, recordando la realización integral del pensamiento fecundado por la fe. No, claro está, como mero conglomerado, pero tampoco en una individuación demasiado cerrada; en sistema amplio, dentro de los rasgos más universales y por otra parte perfectamente recognoscibles, denotadores de un cuerpo doctrinal bien constituído, como va a hacerlo Dempf. Dentro de esa unidad superior de la "Filosofía Cristiana" que nos dice la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII, donde Santo Tomás tiene lugar preeminente, y para los efectos de la enseñanza eclesiástica exclusivo; pero donde San Agustín tiene lugar propio, y lo tienen asimismo San Buenaventura, San Anselmo y demás grandes pensadores de la filosofía cristiana.

Aquí es donde el acuerdo entre los actuantes del debate que nos ocupa, es máximo. Gilson, Maritain y Lenoir observan que nuestra filosofía no está circunscrita a ningún sistema. Le Roy y Blondel avanzan un poco más, dudando si no estará por realizarse el tipo perfecto de ella.

En la arquitectura cristiana, producto a la vez del arte y la religión, el gótico representa algo y mucho, pero no es todo el sentido arquitectónico católico. Tiene éste manifestaciones en el bizantino, el románico, el clásico, etc. Su definición por consiguiente, para abarcar a todos, tiene que buscarse en aquella actividad radical y flúida que asigna Blondel al alma religiosa, que siente el vacío que le deja la arquitectura pagana y las respuestas que en las nuevas formas constructoras halla a sus demandas de elevación y espiritualidad. No, en la mera actividad o "vis", ni en el impulso radical puro; que, primero, pudiera quedarse en

la esfera de la psicología religiosa, y después, ser general para la arquitectura, la poesía, mística, filosofía, música y demás manifestaciones del nuevo orden religioso. No, en ese dinamismo neto, repito; pero sí, en algo que nos acerque a él, en la fórmula menos individualizada y menos exclusivista; en lo que, aproximándose a la "vis" pura, sea a la vez objetivación registrable en los anales de la arquitectura realizada. Ni excesiva individuación, ni vaguedades inactualizadas [34].

Es claro, por lo demás, que los monumentos levantados hasta el presente hayan podido no ser, como dicen Le Roy y Blondel, la realización pura y absoluta de la arquitectónica cristiana. Cabe pensar que tenga nuevas y mejores exteriorizaciones en el porvenir; aunque se puede dudar y mucho, contra lo que quieren ambos aludidos, que no se haya acertado en la metódica fundamental del arte religioso, sobre todo en lo que esté ya vinculado al dogma mismo. Lo existente, de todas maneras, basta para asignar al espíritu cristiano una arquitectura que le es propia y le contraseña. Y no basta en cambio imaginársela en su "vis" radical como una aspiración fervorosa hacia bellezas y gracias constructivas trascendentes. Buscamos lo que se pueda definir como realización, como objetivación; no, el impalpable y vago ambiente de espiritualidad y célicas añoranzas en que están bañadas las iglesias ojivales; lo que, vuelvo a decir, es común a cuanto ha ido tocando nuestra Religión sacrosanta.

JOAQUIN IRIARTE, S. I.

Oña (Burgos).

[34] El pensamiento de Blondel lo mismo que su frase es de una implasticidad desesperante. Serán muy pocos los que llegan a reproducirle fielmente. Propios y extraños le están diciendo que no es filosofía lo que explana, sino más bien psicología religiosa, y sin embargo encuentra matices y tonalidades en sus supuestas apologéticas inmanentizantes para situarlas dentro de la esfera de la filosofía. Se ha pasado la vida delineando unos contornos evanescentes, pero contornos al fin, porque ha conseguido construir dentro de ellos un sistema en el que ha ido salvando lo que más quería, un puesto en la ortodoxia, aunque se le hayan hecho algunas reservas en cuanto a algunas expresiones teológicamente menos exactas. En el caso presente, si admite esos "conceptos" o quasi conceptos incorporables a un sistema doctrinal y directamente justificables ante el tribunal de la razón, está casi con los defensores de la filosofía intrinsecamente cristiana. Y, sin aceptar su preciso punto de vista, encontraremos en él elementos muy aprovechables. Cabe advertir con todo que esos caracteres constitutivos de la filosofía católica que ha deducido, y preceden al hecho mismo de sus realizaciones, son como los "apriorismos" de cierta lógica racionalística, sacados—llana y lisamente sacados—de la experiencia de los grandes sistemas cristianos. La noción clara de la insuficiencia ha surgido de ver la ampliación de horizontes que nos ha traído la fe. De verla, y sentir su eficiencia o actuación.

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

LA HISTORIA FILOSOFICA DEL LULISMO

El brillante renacimiento de los estudios lulianos a que asistimos en lo que va de siglo, no podía menos de culminar en una nueva valoración del lulismo como una de las grandes corrientes del pensamiento filosófico cristiano, ya muy extendido en los siglos medievales y luego ampliamente cultivado y propagado en las épocas subsiguientes hasta nuestros días.

Sin embargo, la historia de su rápido y dramático desenvolvimiento a lo largo de sus seis siglos de existencia fecunda estaba por escribir todavía; y era natural, por otra parte, que tratándose de una corriente filosófica, concebida e iniciada en España por nuestro gran polígrafo medieval Ramón Lull, se esperase que fuesen también españoles sus historiadores. La *Historia del lulisme* (1925), por lo demás muy estimable, de J. Avinyo, no estaba enfocada desde el punto de vista de la historia de la filosofía; de ahí que en ella se pasasen por alto doctrinas y relevantes figuras de indudable interés filosófico. Además, aun dentro de la corriente filosófica luliana, precisaba distinguir varias tendencias que se han ido manifestando en su evolución durante el largo período de seis centurias y resaltar cuidadosamente los matices principales de cada una de ellas, contrastando de esta suerte el lulismo de los discípulos del lulismo del maestro.

La empresa, como fácilmente se comprende, no era de fácil realización. La búsqueda y acoplamiento de los materiales, el análisis minucioso y profundo de las fuentes para captar esos diversos y sutiles matices, y finalmente la construcción de una síntesis histórica de tal envergadura, era obra de grandes alientos que vemos felizmente realizada en la historia filosófica del lulismo de los doctores Carreras Artáu [1]. Por eso reputamos su aparición como un acontecimiento de extraordinaria importancia en el campo de los estudios históricomedievales, que no debe pasarnos inadvertido. Con ello se ha colmado el gran vacío que se dejaba sentir en la historia general de la filosofía, y muy particularmente en la filosofía española.

Por todo ello, y por tratarse además de una historia generalmente muy poco conocida, juzgamos de interés dar de ella amplia información a los lectores de PENSAMIENTO, extractando los puntos más culminantes

[1] CARRERAS Y ARTÁU, TOMÁS Y JOAQUÍN: *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Tomo II, pp. 1-437. Madrid, 1946. La obra consta de 686 pp. Está editada por la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias.

de ese "singular drama doctrinal"—así lo apellidan los doctores Carreras—que constituye el desplegamiento histórico del lulismo en medio de toda suerte de obstáculos y peripecias; drama que revive con todo su interés en los seis primeros capítulos (XVIII-XXIII) del tomo segundo de la laureada Historia de la Filosofía cristiana en la España de los siglos XIII al XV, centrada en torno a la gran figura del filósofo mallorquín; pues el primer tomo de esa obra, con un total de 1.350 páginas, está consagrado en su mayor parte a la persona, escritos y doctrinas de Ramón Lull, y asimismo más de la mitad del segundo a la historia de su sistema filosófico.

* * *

La divulgación del sistema luliano no podía iniciarse con mejores augurios. Ya en vida de su autor, y merced a su maravilloso dinamismo, adquiere una extensa área de difusión en la Europa medieval, que Ramón Lull recorre toda entera varias veces exponiendo sus proyectos de cruzada, inseparables de su *Arte magna*, y haciendo prosélitos en todas partes.

Invitado por su rey, Jaime II de Aragón, inaugura su magisterio leyendo su *Arte* públicamente en Montpellier. Luego, en cuatro distintas ocasiones (1286, 1298, 1306, 1309-11) la expone en la Universidad de París, en la última de las cuales logra que su doctrina sea aprobada por cuarenta maestros y bachilleres. Los cartujos de Vauvert, sus huéspedes durante sus estancias en la ciudad del Sena, se convierten en propagadores entusiastas de sus doctrinas y escritos, y con algunos franciscanos y sacerdotes seculares forman el primero y más importante núcleo luliano. En sus enseñanzas se interesan los mismos reyes de Francia, de quienes Lull recibe cartas comendaticias para toda la cristiandad. A sus ruegos, fray Ramón Gaufredi, ministro general de la Orden franciscana, manda a los ministros de las provincias de Roma, Apulia y otras, permitan a sus frailes aprender las doctrinas lulianas, que el propio Lull se encargará de enseñarles personalmente. Enseña públicamente en Nápoles, sobre todo entre los sarracenos que viven en la ciudad y sus alrededores. Una de sus mejores conquistas en París es el insigne canónigo de Arrás, Tomás Lemyèser, probable redactor de la anónima *Vita Raymundi* y tal vez el más eficaz difundidor de su *Arte*.

Además de estas y otras conquistas, Lull con sus disposiciones testamentarias sobre el destino de sus manuscritos deja al morir tres ciudades, París, Génova y Mallorca, constituídas en centros de irradiación del lulismo. Sin embargo, a la muerte del doctor Iluminado su sistema doctrinal se resquebraja de suerte que ya no vuelve jamás a reconstituirse por entero. Los discípulos construyen su lulismo estribando únicamente en alguno de los aspectos del ideario del maestro, en cuya elección cabe distinguir tres distintas direcciones que sirven como de marco y dan unidad a su desplegamiento histórico: una, polémicorracionalista; otra, lógicoenciclopedista, y una dirección mística que, en opinión de los doctores Carreras, es la que "responde al aspecto más fundamental y perdurable de la filosofía luliana". El predominio de una u otra de estas directrices depende de las preocupaciones y espíritu de cada época.

1. Lulismo medieval.

El lulismo medieval, que los doctores Carreras encuadran dentro del franciscanismo, antes de terminar el siglo XIV lo hallamos ya consolidado en diversas instituciones escolares. Para citar sólo las principales, cuentan con escuela luliana, en 1369, la villa de Alcoy, en el reino de Valencia, que regenta el minorita Pedro Rossell; en 1392, la ciudad de Barcelona, cuyos profesores ejercen luego una meritísima labor de difusión en tierras de Italia; no mucho después de la de Barcelona, se proyecta otra en Mallorca para vigorizar y ampliar las que ya existían en Miramar y Randa. Más tarde (1481) se establece, con mayor éxito, una cátedra en la misma catedral de Palma, cuyo primer profesor, Pedro Daguí, es uno de los personajes más influyentes del lulismo, que propaga por toda la Península al recorrerla en calidad de capellán de los Reyes Católicos, conquistando para su causa a uno de sus más grandes protectores, el Cardenal Cisneros, y finalmente lo difunde por Italia, con ocasión de haber sido llamado a la corte papal para responder a la acusación que contra él había hecho el inquisidor de Mallorca, el dominico G. Casellas.

Otros varios focos de lulismo van apareciendo sucesivamente, en especial dentro de la Confederación catalanoaragonesa que, añadidos a los anteriores, le dan el carácter de una corriente avasalladora. Sin embargo, frente a ella surge también muy fuerte la corriente contraria que, iniciada ya en vida de Lull, reaparece más o menos violenta en todas las etapas de la historia del lulismo.

Todo un conjunto de circunstancias contribuye a crear un ambiente de recelos y de hostilidad en torno a Ramón Lull y al lulismo. Por una parte, cierta tendencia racionalista del *Arte magna*, su nueva y extraña terminología, la aplicación de su método al dominio teológico y su actitud realista frente al nominalismo a la sazón imperante; y por otra parte el haberse contaminado ciertos medios lulianos con las ideologías heteradoxas de los espirituales y alumbrados, e inclinándose por la obediencia del Papa de Roma en contra del de Aviñón, he aquí la serie de concausas que durante el último tercio del siglo XVI determina en París una fuerte oposición doctrinal, mientras se desencadenaba en la Península la persecución eymericiana contra el lulismo, que constituye una de las fases más dramáticas de su historia.

Hela aquí, a grandes rasgos. El inquisidor dominico gerundense Nicolás Eymerich, con el fin de atajar los pasos al lulismo, cada día más popular en sus dominios, denuncia como sospechosas de herejía veinte obras de Ramón Lull y obtiene del Papa Gregorio XI, en 1376, un decreto prohibiéndolas. Los reyes de Aragón, interesados en favor de Lull, destierran a Eymerich y solicitan de la Santa Sede la revocación del decreto prohibitivo; pero ni la real súplica surte efecto alguno en la curia romana, ni Eymerich cesa en su campaña persecutoria, que ahora dirige principalmente a desacreditar a los jefes del lulismo mediante la divulgación de folletos, aunque también aprovecha la ocasión de haber sido elegido Papa el aragonés Pedro de Luna, para formular una nueva denuncia ante Benedicto XIII contra las obras del doctor Iluminado.

Pero la muerte de Eymerich, acaecida en 1399, determina un cambio de situación favorable al lulismo. La Santa Sede accede ahora a revisar el decreto de Gregorio XI, obtenido por el inquisidor aragonés. Mas he aquí que, por extravío de los registros papales de 1376 no aparece por ningún lado la bula pontificia. En vista de lo cual los lulianos piden que se declare apócrifa. Martín V, finalmente, para poner término a la cuestión otorga plenos poderes al cardenal Alemán, quien con fecha 24 de marzo de 1419 promulga en Barcelona la llamada "sentencia definitiva", por la que, si se reconoce la autenticidad de la bula de Gregorio XI, se afirma también la existencia de sospechas vehementes de haber sido subrepticia, y en consecuencia se declaran nulos todos sus efectos.

Al mismo tiempo que arrecia la persecución eymericiana toma cuerpo en París, como queda dicho, la polémica dirigida por el canciller Juan Gersón, cuyo efecto inmediato es el decreto que hacia 1390 da la Universidad, prohibiendo la enseñanza oficial del lulismo. Subrayan los doctores Carreras como motivo principal del antilulismo del siglo XIV la lucha a la sazón entablada entre nominalistas y realistas. Gersón no duda en declararse terminista o nominalista frente a la tendencia platonizante del formalismo escotista y ontologismo luliano. Eymerich por su parte, sin estar adscrito al nominalismo, comparte con él la oposición más radical al realismo formalista de los franciscanos que, a su juicio, compromete seriamente la simplicidad de la esencia divina. La censura por la que Eymerich juzga excesivas las alabanzas de Lull a la Virgen María, es también eco evidente de las discusiones doctrinales entre dominicos y franciscanos.

La oposición gersoniana impugnando el valor metodológico del *Arte* en sus aplicaciones a la teología, es de mucha más trascendencia en la historia del lulismo que la promovida por Eymerich. La actitud del canciller parisiense, transportada a la pura filosofía, la reproducen los antilulianos renacentistas y modernos; pero presenta además el interés inmediato de haber provocado una vigorosa réplica en el "mayor filósofo español del siglo XV", el barcelonés Ramón Sibiuda, profesor de la Universidad de Toulouse el cual, doce años más tarde, partiendo del *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae*, blanco principal de los tiros gersonianos, intenta una grandiosa demostración por vía racional de las verdades de la religión cristiana en su célebre *Liber creaturarum*.

Sibiuda milita dentro de la dirección luliana polémicorracionalista, aunque superándola por "su gusto moderno", por su humanismo y tendencia práctica, cuyas sorprendentes analogías con el pragmatismo contemporáneo muy atinadamente subrayan los doctores Carreras, así como la extraordinaria influencia de *Liber creaturarum* en el período del Renacimiento, constituyendo su notabilísimo estudio una de las mejores monografías—si no ya la mejor—de que ha sido objeto hasta el presente nuestro filósofo y apologista.

2. Lulismo renacentista.

El más alto exponente del lulismo del Renacimiento es, sin género de duda, el eminente pensador y hombre de acción el cardenal alemán Nicolás de Cusa (1401-1464). A él, más que a otro alguno, se debe el haberse difundido por toda Europa una grande estima por el doctor Iluminado. Todavía no se ha puesto del todo en claro de quién recibiera el cusano su primera iniciación en el lulismo; sin embargo, consta ciertamente que, por lo menos poco después de ella, estuvo en contacto íntimo con el ferviente lulista Fantini Dándalo, obispo de Padua, el cual a su vez recibió un fuerte influjo luliano de la escuela de Barcelona, arriba mencionada.

La actitud de Nicolás de Cusa frente al repudio gersoniano del *Arte magna* viene sintéticamente expresada en esta frase: *Praefata ars non est repudianda* [sed] *ad eorum terminos expurganda*. Piensa el cardenal que, con reformar la terminología, el sistema de Lull podrá perfectamente conciliarse con la tradición teológica y hacerse viable en los medios universitarios europeos. Tanto aprecio tiene el cusano del ideario de Lull que muy probablemente están en él inspiradas las ideas-madres de su *docta ignorancia*.

La influencia de Nicolás de Cusa, juntamente con la del círculo lulista platónicoflorentino de Besarión y Pico de la Mirándola, se deja sentir luego en el importante movimiento que, por obra de Jaime Le Fèvre, natural de Etaples el Estapulense), a fines del siglo XV y comienzos del XVI, se produce en los más selectos sectores del renacentismo francés en torno al lulismo. El Estapulense en sus cursos del Colegio del Cardenal Lemoine, siguiendo a Nicolás de Cusa, enseña que con la dialéctica luliana se puede rebasar el conocimiento conjetural y llegar a la contemplación de la divina esencia.

Por eso, y para orientar las ideas de su tiempo en un sentido más conforme con el ideal evangélico, emprende Le Fèvre las primeras ediciones de las obras místicas de Lull; y su importante círculo luliano consigue la reposición del *Arte magna* en la enseñanza oficial de la Universidad, de donde un siglo antes la había proscrito el nominalismo que, después de sus brillantes triunfos con Pedro d'Ailly y Gersón, declinaba ahora a su ocaso con el Estapulense.

El primer regente de la nueva cátedra luliana de París, el escotista Bernardo Lavinheta, intenta revalorizar el método de demostración de los artículos de la fe por "razones necesarias". Fuera de las corrientes descritas recurren en el lulismo renacentista el misticismo, la enciclopedia, la retórica, la medicina y hasta la mnemotecnia. Junto a ellas surge también vigorosa la corriente seudoluliana, particularmente en la forma médicoalquímica. Finalmente, en la confluencia de todas esas corrientes se destaca la figura de Jordano Bruno, lector asiduo y expositor incansable de las obras del filósofo mallorquín, esforzándose por mostrar los vastos horizontes que el *Arte* de Lull abre, según él, a la razón.

El lulismo renacentista adquiere esplendor inusitado en España gracias, sobre todo, a la protección de Felipe II, que heredó de Cisneros un grande aprecio por R. Lull, y fué además estimulado por dos fervientes

lulianos de la corte: el eminente arquictecto de El Escorial, Juan de Herrera, y el maestro de las infantas, Pedro de Guevara.

La figura central del lulismo español en la segunda mitad del siglo XVI es el canónigo de Barcelona Juan Luis Vileta, a quien se debe el decreto por el que el Concilio de Trento mandó sacar el nombre de Lull del *Indice*, publicado por Paulo IV en 1559 [1]. Este triunfo luliano en el Concilio — al que asistió Vileta como teólogo de su obispo —, Barcelona se lo recompensó con la Penitenciaría de la Catedral y la concesión vitalicia de la cátedra luliana de la Universidad. Vileta aspira a una conciliación entre Platón y Aristóteles, que cree ver realizada en Lull.

Durante el siglo XVII el movimiento luliano sufre una gran decadencia, debida a la falta de la protección de Felipe II, a ciertas dificultades surgidas en algunos sectores eclesiásticos y, sobre todo, a los ataques de algunos renacentistas. Si no es en Mallorca, por ese tiempo encontramos únicamente alguna que otra personalidad digna de mención, como, v. gr., el deán de Tarazona, Pedro Jerónimo de Lizárazu.

En cambio Mallorca, en donde se ha replegado el lulismo, mantiene con prestigio la cátedra luliana en su Universidad, para coadyuvar a la cual un descendiente del beato, el canónigo Bartolomé Lull, funda en 1629 el Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia, que perdura con gloria hasta el día de hoy. Además, el general de los franciscanos, Juan Merinero, dentro de cuya Orden se hallan los más insignes lulistas de la isla, dispone la instauración en los conventos de la provincia de Mallorca de una tercera cátedra de teología, destinada a leer y explicar las doctrinas de Ramón Lull.

El antilulismo renacentista, dejados a un lado así el de los literatos como el del inquisidor mallorquín G. Casellas, en su campaña antiluliana a lo Eymerich, podemos personificarlo en dos filósofos españoles, el aristotélico Pedro Ciruelo, profesor de Salamanca, y el platónico Fernando de Córdoba. Con todo, este último, no obstante sus denuestos contra el *Arte* de Lull, acaricia tanto o más que el Doctor Iluminado el ideal de un saber universal y de un método nuevo para su hallazgo, y tan sólo rechaza en el filósofo mallorquín su defectuosa realización.

Pedro Ciruelo, en cambio, en sus *Paradoxae quaestiones*, somete a seria y profunda crítica la empresa luliana de la ciencia universal. Crítica que ha influído notablemente en el destino del *Arte Magna* en la época moderna, hasta el punto de que el juicio superficial del P. Mariana, inspirado en la acerada crítica de Ciruelo, elogioso para el Lull mártir y sumamente despectivo por sus doctrinas, pasa luego a ser un tópico común.

3. Lulismo moderno.

Descartes, con su anatema de la silogística tradicional, en la que envuelve el *Arte* de Lull, es quien abre la polémica luliana en la época moderna. El filósofo francés comparte con el Doctor Iluminado la obsesión por el saber enciclopédico y por el simbolismo del árbol de la cien-

[1] Uno de los que más ayudaron a Vileta, apoyando su petición al Concilio, fué el P. Diego Laínez, general de los Jesuítas.

cia, pero desprecia por inútil el *Arte Magna*, que sustituye por "su admirable invento" de la Geometría analítica. Con ese juicio despectivo de Descartes coinciden el de Francisco Bacón y el de Gassendi, si bien este último muestra conocer mejor dicho *Arte*, a juzgar por la extensa exposición que de él hace en su *Syntagma philosophicum*.

Esas críticas desfavorables del *Arte* de Lull, unidas a la reforma que de él hiciera el jesuíta español Sebastián Izquierdo, estimularon a los lulianos seiscentistas de Alemania para emprender, a ejemplo de los del siglo anterior, una adaptación del arte general a las condiciones de los tiempos. El P. Izquierdo, contagiado de cartesianismo, apunta en su *Pharus scientiarum* a una metafísica demostrativa con rigor matemático ("ut fecerunt geometrae et aritmetici"), que responde a la idea luliana del arte universal. Y la reforma del P. Izquierdo llega a noticia de los lulistas alemanes en el momento en que estaba empeñada tan reñida lucha en torno al *Arte* de Lull, que el mismo emperador Fernando III se sintió movido a dirigirse al jesuíta P. Kircher, polígrafo eminente, preguntándole por el valor de dicho *Arte*. El P. Kircher, deseoso de complacer al emperador de Austria, se da en seguida al estudio del *Arte Magna*, y después de un trabajo ímprobo cree descubrir "bajo los principios lulianos ingentes tesoros científicos...; sólo que hace falta una mayor adaptación de los mismos a las diversas artes y ciencias". Inspirado en el P. Izquierdo, esa adaptación es lo que se propone en su *Ars magna sciendi* (1669), fruto de prolongado e intensísimo estudio. Entre las innovaciones que introduce Kircher, es la principal la que se refiere al alfabeto luliano.

Estaba meditando sus ideas el jesuíta alemán, cuando un joven de veinte años, Godofredo Leibniz, anticipándose a su realización, en marzo de 1666 presentaba a la Universidad de Leipzig, como aspirante al magisterio de la Filosofía, una *Dissertatio de arte combinatoria*, en cuya génesis habían eficazmente influído el *Arte* de Lull y sus comentaristas, entre los que se cita el español P. Izquierdo. El novel filósofo había encontrado en Lull el germen, pero sólo el germen, de su lógica matemática, inmensamente superior al *Arte* luliano, por cuanto éste consistía en una mera combinatoria, mientras que su lógica era además una verdadera ciencia inventiva.

En esa misma directriz cartesiano-leibniziana de una ciencia universal de tipo matemático hallamos otro erudito alemán: Ivo Salzinger (1669-1728), capellán del elector palatino del Rin y autor de la más gigantesca empresa de cuantas ha conocido el lulismo a lo largo de su historia, a saber: una monumental edición de las obras del Doctor Iluminado, que difunda por todo el orbe su sistema del arte general, en el que, a juicio de Salzinger, no hay que inmutar nada.

Después de varios años de un trabajo febril, por fin, en 1721 y 1722, logra sacar a luz los tres primeros tomos de la proyectada edición. Mas, pretendiendo respaldar su propio alquimismo con la autoridad del Doctor Iluminado, al que sin razón hace alquimista, tuvo el mal gusto de insertar al frente de los tomos I y III, respectivamente, sus tratados de alquimia, *Perspicilia philosophica* y *Revelatio secretorum cordis*. La muer-

te, empero, sorprendió a Salzinger cuando sólo había publicado esos tres volúmenes, y una comisión nombrada por el elector maguntino, que había de continuar la edición, dió a luz los tomos IV y V en 1731, el VI en 1737, y por último, en 1742, los tomos IX y X, conteniendo íntegro el *Liber contemplationis*, y ya no salió ninguno más, quedando inéditos los tomos VII y VIII.

El lulismo, fuera de la ciudad de Maguncia y de la isla de Mallorca, durante el siglo XVIII, presenta solamente manifestaciones esporádicas. Mallorca, en cambio, puede gloriarse de poseer en ese tiempo dos grandes figuras luliana, el jesuíta P. Jaime Custurer (1657-1715) y el cisterciense P. Antonio Raymundo Pascual (1708-1791). Los importantes trabajos del P. Custurer atrajeron la atención de los jesuítas bolondianos, en especial de su presidente, el P. Juan Sollier, que por ellos se movió a incorporar la biografía de R. Lull en el *Acta Sanctorum* del mes de junio.

El P. Pascual es considerado como "el más sabio y profundo de los últimos lulianos" (Menéndez y Pelayo), por sus grandes obras vindicando a Lull. Motiváronlas los despectivos juicios que sobre el Doctor Iluminado había emitido el autor del *Teatro Crítico Universal*, el benedictino fray Benito Jerónimo Feijóo. Hacía ya ocho años que Feijóo polemizaba con los lulistas, cuando terció en el debate el P. Pascual. Desde este momento la polémica tomó un carácter de seriedad que hasta entonces no había tenido, hasta el punto de que Feijóo se vió obligado a estudiar directamente las obras de Lull, que, según reiterada confesión propia, aún no había leído.

En el *Examen de la crisis de Feijóo* el P. Pascual hace ya un gran esfuerzo, pero sus grandes ideas no toman cuerpo definitivo hasta algunos años más tarde, en las *Vindiciae lullianae*, vasta *Suma*, expositiva y crítica a la vez, de las doctrinas lulianas y de sus impugnaciones.

4. Lulismo contemporáneo.

Y llegamos a la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el lulismo, como corriente ideológica, se extingue por completo. Sin embargo, este eclipse total es momentáneo; muy pronto la investigación histórica del siglo XIX rehabilita a Lull, fijándose primeramente en el valor literario de su magna obra, y luego en su amplia concepción doctrinal.

Una monografía titulada *Las doctrinas del Doctor Iluminado* (1870), debida a la pluma de Francisco de P. Canalejas, profesor de la Universidad de Madrid, da por anticipado un solemne mentís a los franceses Littré-Haureau, que proclaman caducado para siempre el interés por el Lull filósofo. Canalejas, mero espectador de la polémica luliana, quiso luego examinar por sí mismo en qué consistía el tan despreciado *Arte* de Lull; y "a los primeros pasos me convencí — dice — que el juicio de Feijóo era equivocado"; y se persuadió de que la filosofía más original que había producido la España cristiana medieval era precisamente la de R. Lull, que él prefería a la de su maestro Sanz del Río, si bien atribuyendo falsamente a Lull afinidades con Hegel y Krause. Ya antes el historiador Luis Vidart, en su libro *La filosofía española* (1866), había exaltado a Lull como el más grande de los filósofos de la España medie-

val, aunque identificando también, sin razón, la idea fundamental del *Arte Magna* con el idealismo absoluto de Schelling.

El mayor empuje inicial lo recibía el lulismo contemporáneo del movimiento conocido con el nombre de la *Ciencia española*, fundada por Gumersindo Laverde, y vigorosamente promovida por su ilustre discípulo Menéndez y Pelayo. Laverde publica ya estudios importantes sobre el lulismo, y Menéndez y Pelayo, con sus vibrantes y orientadoras páginas consagradas a Lull, logra que aun en los medios krausistas se preste atención reflexiva y benévola a la filosofía luliana. Véase, por ejemplo, cómo habla de ella, en su *Metafísica* (1888-93), Federico de Castro, profesor de Sevilla y discípulo fiel de Sanz del Río: "Raimundo Lullio, a quien antes hemos estudiado como filósofo escolástico y genial, compendia toda nuestra literatura ascética, contemplativa y devota de los siglos medios."

Digna es también de especial mención, dentro del movimiento de la ciencia española, la escuela arabista de Ribera y Asín Palacios; su tesis sobre los orígenes arábigos de la filosofía luliana ha dado ocasión a estudios importantes de lulistas nacionales y extranjeros, reflejando diversos puntos de vista.

Independientemente del anterior movimiento, señalan los doctores Carreras tres acontecimientos, como otros tantos puntos de partida de donde arranca el impulso dado a los estudios lulianos. Es el primero la publicación del gran estudio sobre Lull de Littré-Haureau, que llena casi todo el volumen XXIX de la *Histoire litteraire de la France* (1885), y que, a pesar de sus invectivas, inspiradas en la crítica de Prantl contra la persona del Doctor Iluminado, su obra filosófica y la escuela luliana, representa un avance decisivo en la investigación bibliográfica luliana.

El segundo hecho es la impresión de los textos catalanes del *Opus lulianum*, iniciada en Mallorca el año 1880: *Obres de Ramón Lull*, que, juntamente con las lecciones de A. Rubió y Lluch, constituye quizá el mejor monumento literario levantado a la obra poligráfica del Doctor Iluminado.

Finalmente, las nuevas corrientes favorables a los estudios históricos medievales constituyen el tercer hecho capital que ha contribuido en gran manera al interés por los estudios lulianos, produciendo, tanto dentro de España como en el extranjero, en el primer decenio actual, una verdadera renovación en el campo del lulismo. Un breve resumen de las actividades lulianas en estos últimos años en Mallorca, en Barcelona y en el extranjero, cierra la historia filosófica del lulismo.

Mallorca nos presenta una larga serie de ilustres escritores incorporados al movimiento luliano, entre los que merecen destacarse el Dr. Juan Maura y Gelabert, más tarde obispo de Orihuela, por haber incorporado el lulismo a la filosofía neoscolástica, y el Dr. Sureda Blanes, por su revalorización de R. Lull dentro de las directrices modernas, en particular en el campo de la pedagogía. Mallorca, finalmente, sigue desplegando su actividad luliana por medio de su Academia, canónicamente erigida en 1935 por su arzobispo-obispo el Dr. Miralles y Sbert, con el nombre de *Maioricensis Schola Lullistica*, de la que forman parte un buen número

de profesores nacionales y extranjeros, pudiendo considerarse como una restauración, según permiten las condiciones actuales, de la antigua y gloriosa Universidad luliana.

Barcelona, por su actividad literaria y sobre todo por sus importantes fondos lulianos, ha pasado a ser la sede del lulismo internacional contemporáneo. Y por ser también la sede del renacimiento catalán, era muy natural que, después que la crítica moderna ha proclamado a Lull padre de la lengua y literatura catalanas, fuese también el hogar del movimiento luliano, considerando a éste como formando parte de aquél. Estudiando el proceso del pensamiento catalán y la ley interna de su evolución en los diversos momentos de su continuidad histórica, no podía menos de verse como uno de ellos la aparición de R. Lull. Así nos lo revela el Dr. José Torras y Bages, en el segundo libro de la *Tradició catalana* (1892). La obra maestra de R. Lull, el *Libre de contemplació en Deu*, se presenta al obispo de Vich como una de las obras de más puro lirismo que posee la literatura cristiana universal, después de las *Confesiones* de San Agustín, y las obras de Lull en su conjunto como "una gran mole ciclópea, un monumento inmenso, que revela un genio"; monumento, empero, "desprovisto de resultado práctico y que, por lo mismo, constituye una excepción gloriosísima en la historia del pensamiento catalán, siempre práctico, moderado y enemigo de quimeras".

Esta última afirmación del insigne pensador ha provocado una réplica enérgica del Dr. S. Bové, quien diez años más tarde nos presenta a Ramón Lull, en el Ateneo barcelonés — y luego en sucesivas publicaciones — , como el representante filosófico del alma catalana, y la filosofía luliana como la filosofía nacional de Cataluña. La obra del Dr. Bové adolece, a juicio de los doctores Carreras, del defecto capital de haber sido compuesta a espaldas de los estudios modernos y de las exigencias de la crítica; ello no obstante, el lulismo catalán contemporáneo debe estar agradecido al incansable celo del Dr. Bové, al que debe la *Revista Luliana* sus cuatro años de vida (octubre de 1901 a diciembre de 1905), aunque no fuera él, sino el Dr. Maura, su director intelectual. Del sabio obispo de Orihuela son las prudentes y orientadoras normas que leemos en la revista: "De las obras del beato Lulio, estudiadas sin prejuicios de escuela y con imparcial criterio, puede sacarse un caudal precioso de doctrina con que enriquecer el neoscolasticismo... A estas conquistas de la ciencia escolástica pueden cooperar los lulistas modernos, cultivando sin intransigencias ni exclusivismos, ni entusiasmos exagerados, el estudio de las doctrinas del Maestro."

Independientemente de este lulismo neoscolástico desenvolvíase en Barcelona otro lulismo de "cenáculo"—así lo apellidan los doctores Carreras — , cuyo protagonista era el profesor de la Facultad de Ciencias, Diego Ruiz quien, no obstante ser andaluz de nacimiento, se mostraba entusiasta adalid del renacimiento catalán. Expone su directriz luliana en una obrita titulada *Elevación al conocimiento. Lull, maestro de definiciones*, en la que late un nuevo intento de revalorización del arte general. En el mismo cenáculo luliano distínguese el conocido es-

critor Eugenio d'Ors, por sus interesantes sugerencias acerca del sentido imperialista de la obra de R. Lull, a quien exalta como uno de los "grandes genios impacientes de la unidad".

El más importante núcleo de investigadores serios se forma en Barcelona, bajo la sabia dirección del Dr. Rubió y Lluch, a cuya escuela pertenecen una multitud de profesores universitarios y de otros centros docentes: Massó y Torrents, Rubió y Balaguer, Ramón d'Alos, Valls y Taberner, Elías Rogent, Durán y Reynals, Nicoláu d'Olwer, Millás y Villacrosa, Manuel de Montoliu, Pedro Bohigas, Batista Roca, etc., cuyas notables aportaciones al lulismo contemporáneo registran y justamente valoran los doctores Carreras, formados, también ellos, bajo las sabias orientaciones de Rubió y Lluch. Otro importante centro de lulismo contemporáneo barcelonés lo constituye el convento de Padres Capuchinos de Sarriá, con sus revistas *Estudis Franciscans* y *Criterion*. Mencionan por último, en este mismo sector, los doctores Carreras, la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de los Padres Jesuítas de Sarriá-Barcelona y la Biblioteca Balmes, hoy Balmesiana, con su revista *Analecta Sacra Tarraconensia*.

El lulismo contemporáneo en el extranjero cuenta también con meritísimos estudios. Francia hace repetidos esfuerzos en orden a una síntesis filosófica, encuadran históricamente en el franciscanismo. A tal propósito se dirigen la obra principal del profesor J. H. Probst, discípulo de Picavet; el gran estudio del P. Longpré *Raymond Lulle*, inserto en el *Dictionnaire de Theologie catholique*, y finalmente las frecuentes alusiones al lulismo de E. Gilson, en sus estudios profundos sobre filosofía franciscana. Ha estudiado el Lull místico el P. Pourrat, y el jesuíta P. de Guibert ha descrito el método de meditación de las tres potencias en el *Arte de contemplació*. Ni ha dejado de despertar interés el *Arte* general, como lo muestra la traducción francesa del *Ars brevis* (1901). Del alto aprecio por Lull en general, son también una prueba clara el reciente estudio (1935) de P. Glorieux presentando al Doctor Iluminado al lado de los grandes maestros de Teología de París, del siglo XIII, y la nueva edición de la *Vita Raimundi Lulli* (1930), publicada por el bolandiano P. B. Gaiffier en *Analecta Bollandiana*.

Alemania debe su resurgimiento luliano a cuatro factores principales, a saber: la filología románica, la escuela filosófica medievalista de C. Bäumker, la escuela históricomedievalista de H. Finke y los centros culturales franciscanos. Bäumker ha puntualizado acertadamente la verdadera significación y la parte original de la Combinatoria luliana construída, según él, "a manera de un arte experimental de los conceptos, a la que al mismo tiempo da una especie de formulación matemática, puesto que se simbolizan los conceptos y los predicados de las cosas reales por letras y se intenta, además, mecanizar el hallazgo de las combinaciones valiéndose de círculos giratorios con signos y de otros medios auxiliares". Inglaterra y los Estados Unidos han aportado también su contribución al renacimiento lulista contemporáneo. Alma del movimiento luliano británico es el profesor de la Universidad de Liverpool E. Allison Peers, autor del celebrado libro *Ramon Lull. A biography*

(1929), la mejor biografía que se ha escrito del polígrafo mallorquín. Entre los escritores ingleses R. Lull despierta especial simpatía, por sus relaciones con el franciscanismo. G. K. Chesterton enjuicia acertadamente a Lull a propósito de su *San Francisco de Asís*. En los Estados Unidos, Robert E. Speer presenta a Lull como uno de los grandes conductores del mundo.

En Italia, el centro de irradiación luliana se halla en los Padres franciscanos de Quaracchi, con el P. Longpré a la cabeza. Merece también mención honorífica, por sus meritísimos estudios de bibliografía luliana, el profesor de la Universidad de Roma, Carmelo Ottaviano. Terminan los doctores Carreras haciendo votos, a los cuales nos asociamos, por la continuación de la *Bibliografía luliana* de Rogent y Durán y por una edición crítica de las obras latinas de R. Lull que, juntamente con la magnífica edición de Mallorca, habrían de constituir el más grande monumento al Doctor Iluminado.

Antes de poner fin a esta nota queremos resaltar una de las cualidades que, a nuestro juicio, avaloran extraordinariamente la presente *Historia:* nos referimos a la ponderada y acertada calificación que en ella encontramos de las actividades de los diversos autores y de sus doctrinas. Habrá puntos controvertidos en que no todos coincidan con el juicio de los doctores Carreras. Si uno se fija, por ejemplo, en la directriz polémicorracionalista, o bien en cierta tendencia hacia un realismo más radical que el propio del formalismo escotista, de algunos sectores del lulismo medieval, tal vez parezca difícil su encuadramiento demasiado uniforme dentro del marco de la filosofía franciscana; mas en todo caso nadie podrá, con razón, tachar de injustas o poco ponderadas las apreciaciones de los doctores Carreras, avaladas siempre con la cualificada autoridad de quienes son grandes especialistas en la materia.

En el estado actual de las investigaciones, son todavía deficientes los materiales aportados para la historia de los siglos medios. De ahí que, por lo que respecta al lulismo medieval, los doctores Carreras señalen varias lagunas, que habrán de colmarse con nuevas investigaciones en bibliotecas y archivos; así, por ejemplo, quedan todavía oscuros los contactos personales, y sobre todo ideológicos, de Lull con la secta de los espirituales, el antilulismo de Gersón y su influencia, etc. Sin embargo, a pesar de estas y otras lagunas obligadas, nos parece excesivamente modesto el gesto de los doctores Carreras presentando su magna obra como un mero "esbozo", y creemos que con todo derecho puede ostentar, simplemente y sin atenuaciones, el título con que encabezamos la presente nota: "La historia filosófica del lulismo." Si en algunos puntos no es definitiva, con todo, no podrá menos de ser considerada como obra de indispensable consulta y obligado punto de partida para todo ulterior estudio sobre temas relativos a la filosofía luliana y a su historia.

MIGUEL FLORÍ, S. I.

Barcelona, Sarriá.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

BALMES, *filósofo, social, apologista y político,* por J. Zaragüeta, I. González, S. Minguijón y J. Corts Grau. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jaime Balmes. 1945.

Hanse reunido en este opúsculo las conferencias tenidas en el Instituto del Libro Español en homenaje a Balmes con motivo de cumplirse, en 1944, el centenario de la publicación de *El Criterio y el Protestantismo comparado con el Catolicismo*. Cuatro profesores especializados estudian en sendas monografías las direcciones fundamentales del pensamiento balmesiano.

El doctor Zaragüeta traza la figura de Balmes, filósofo, haciendo resaltar con gran acierto la modernidad como una de las notas características de su ideario filosófico, pero observando al propio tiempo que ello no obsta para que el pensamiento corra por los cauces de la filosofía perenne, de corte y estilo perfectamente clásicos.

El padre I. González, S. I., al presentarnos a Balmes sociólogo pone de relieve el profundo "sentido social" que se rezuma en todos los escritos balmesianos, sacando como conclusión de su interesante estudio monográfico que las líneas fundamentales de nuestra restauración en el campo social han de ser las que Balmes propone.

El doctor Minguijón recoge la apologética, esparcida en casi todas las obras de Balmes, destacando en particular la multitud de vías, directas unas e indirectas otras, por las que el gran apologista demuestra la existencia de Dios; y llama la atención sobre los muchos elementos que en la apologética balmesiana se encuentran, preludiando la reciente filosofía intuicionista y de la inmanencia en lo que éstas tienen de aceptable.

El doctor Corts Grau fija su atención sobre dos puntos básicos del "cuerpo de política española y católica de inagotable estudio" (Menéndez y Pelayo), que nos ofrece Balmes, a saber: la monarquía y las democracias. Balmes busca la monarquía auténtica, no la caricatura liberal de las monarquías parlamentarias, y distingue dos democracias: La cristiana, que estriba en el reconocimiento de la dignidad del hombre, y la democracia liberal, que, incubada

en la Revolución francesa, está en contradicción con la naturaleza humana y desemboca en la anarquía. Balmes político "mantiene hoy, como hace un siglo, su viva actualidad".

MIGUEL FLORÍ.

BENITO DURÁN, ANGEL: *Filosofía del arcipreste de Hita.* Sentido filosófico del *Libro de Buen Amor.* Alcoy. Imprenta Hispania. 1946, 160 páginas.

El autor trata de descubrirnos la idea fundamental de la famosa obra del tan discutido Juan Ruiz: "Creemos—nos dice—ocultarse en el Poema del Arcipreste una idea que mata el amor mundano. Una idea que destruye la ilusión fugaz del placer carnal..." Para probar su tesis, después de unos párrafos de introducción dedicados a la crítica bibliográfica del *Libro de Buen Amor* y a las dificultades que su interpretación suscita, el autor hace concienzudo examen de los principales temas del poema: Determinismo y omnipotencia divina; tiranía del hado erótico; psicología del amor; pelea de Don Carnal y Doña Cuaresma; el triunfo del amor; diálogo del ángel y el diablo; la maldición de la muerte, títulos de otros tantos párrafos ricos en profundos análisis que el autor justifica con documentación abundante. Como conclusión de su trabajo, Angel Benito sostiene que el poema es reflejo de los dos momentos antitéticos de la vida espiritual del propio Arcipreste: el momento de exaltación pasional, del triunfo de la carne y del instinto sexual y el momento de reflexión trascendente éticorreligiosa; la intención del libro es precisamente poner frente a frente esos dos momentos, de los cuales el segundo es la victoriosa superación del primero: El Arcipreste, siervo del amor loco, al fin es vencido por el Arcipreste que piensa que, "salvo amor de Dios, todo es liviandad". Angel Benito se inclina a creer que aquel primer Arcipreste "no es más que ficticio y fabuloso"; más aún, probablemente, el segundo es el histórico, el Arcipreste hecho filósofo a través de los hierros de su prisión." Solución muy satisfactoria de las contradicciones que el poema de Juan Ruiz ofrece, al menos al lector no prevenido de esa honda intención que late en él.

R. CEÑAL.

CASTIELLA FERNANDO, M.: *El problema internacional en la mente del Papa.* Madrid, 1946. 78 págs. 18 × 26.

Se trata del texto taquigráfico de la conferencia pronunciada por el autor en el ciclo organizado por el Ilustre Colegio de Abogados de Zaragoza sobre el tema genérico "El Papa y los problemas actuales del mundo".

El catedrático y decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid ha dado en esta conferencia todo el marco conveniente a las doctrinas pontificias. Castiella parte desde el tratado de Versalles, y a través de los siguientes lustros va estudiando la posición de los

Papas en el problema de la paz, para estudiar al fin, con documentación plena, las enseñanzas del actual Romano Pontífice.

Es un estudio muy bien logrado, de gran actualidad, orientador, revelador de la cultura técnica, juicio recto y buen espíritu de autor.

J. ITURRIOZ.

Biblioteca de Clásicos Sociales Españoles, dirigida por C. VIÑAS Y MEY: I. *Doctrinas de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII, sobre el comunismo*. II. *Pedro de Valencia*. Escritos sociales.—Escuela social de Madrid, 1945.

Entre las muchas y beneméritas labores de la Escuela Social de Madrid, organizada por el Ministerio del Trabajo, está la publicación de esta Biblioteca, primera de este tipo iniciada en España. Ciertamente era de lamentar que la notabilísima tradición social española, tanto teorética en nuestros grandes especuladores teólogos y moralistas, como práctica en la colonización de América, fuera desconocida aun a nosotros mismos. Estos tomitos breves, manuales, asequibles a cuantos se interesen por la sociología han de remediarlo.

El primero está agrupado alrededor de un tema: el comunismo. Claro es que nuestros clásicos no entrevieron el comunismo como lo vemos hoy, apoyado en un sistema metafísico, la evolución materialista de la historia como la explicó Marx. Pero si estudiaron los problemas resultantes de una organización social destituída de propiedad privada. Entre los autores seleccionados hay unos de carácter más economista o político; tales son fray Alonso de Castrillo, Castillo de Bobadilla, Márquez, Mariana, G. de Cellorigo, fray Mateo López Bravo, fray Marco Antonio Camos. Vienen luego los moralistas Luis Vives, fray Gabriel de Toro, fray Pedro de Ledesma. Vienen a continuación los teólogos y juristas Domingo de Soto, Domingo Báñez, Juan de Lugo, Francisco de Vitoria, Bartolomé de Medina, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, Covarrubias, Luis de Molina. Finalmente son seleccionados algunos tratadistas de Indias: Padre Acosta, Fernández Navarrete, Mancio Sierra de Leguizano, Polo de Ondegardo, Matienzo y el padre Cardiel.

El segundo tomo agrupa textos de un solo autor, Pedro de Valencia, cuya personalidad es estudiada en una introducción. Se trata de escritos de carácter más bien político y económico.

Muy de veras felicitamos al director de esta Biblioteca, titular de la cátedra de Historia Social en la Escuela Social de Madrid. Queda de manifiesto su gran competencia en la asignatura que explica, y al mismo tiempo su certero criterio al internarse en nuestros grandes clásicos, para de ellos sacar los materiales con que basamentar nuestras concepciones sociales.

J. I.

FRANCISCO GONZÁLEZ CORDERO, C. M. F.: *Bosquejo de una historia de la Filosofía*. Editorial Coculsa. Madrid, 1946. 290 págs. in 8.º

"Indicar las líneas generales que ha dibujado el pensamiento filosófico en las distintas etapas de su formación"; he aquí el objetivo que se propone el autor del presente opúsculo y que, a nuestro juicio, ha conseguido plenamente. El ideal del padre

González "de encuadrar las distintas teorías filosóficas en su ambiente histórico", dada la brevedad que impone la índole de una obra destinada para alumnos de Bachillerato era, como él mismo insinúa, difícilmente realizable, si empero ha logrado ofrecernos una exposición fiel y ordenada de las mismas de conformidad con las exigencias didácticas de un compendio.

El padre González no dedica párrafo aparte a la crítica de las doctrinas; con todo, por lo general deja entrever con adecuada adjetivación el juicio que le merecen; sin embargo, aun ésta la echamos de menos en los autores modernos: Kant, Bergson, Heidegger..., tratándose, como se trata, de alumnos principiantes, incapaces de enjuiciar debidamente los sistemas de estos filósofos. Alguna que otra vez el autor señala libros a propósito para un juicio crítico seguro como, verbigracia, para Blondel, la excelente monografía de Roig Gironella; pero creemos que ello no basta, por tratarse de libros que no son accesibles a la generalidad de los alumnos. El profesor, pues, que tome este excelente bosquejo como base de sus explicaciones, deberá llenar oportunamente esta laguna.

MIGUEL FLORÍ, S. I.

ROS JIMENO, J., ETC.: *Estudios demográficos.* Cons. Sup. de Inv. Cient. Instituto "Balmes", de Sociología. Madrid, 1945.

El Instituto "Balmes", de Sociología, concede singular importancia a los temas relacionados con la demografía para la reconstrucción de la sociedad. Tiene razón en atender de modo especial a lo que es elemento material en la sociedad. La sociedad necesita de hombres numérica y cualitativamente suficientes para llevar a cabo toda la misión que requiere el bien común. Por eso, no puede desatenderse el problema, hoy tan agudo, de la distribución de población. Es menester que los hombres estén situados donde es menester.

Este libro, presentado con un prólogo del benemérito director del Instituto, don Severino Aznar, en el que se exponen sintéticamente los méritos de las personalidades colaboradoras, recoge las conferencias pronunciadas en un ciclo organizado por la "Asociación para el Estudio científico de los Problemas de población". He aquí los autores y los títulos de las conferencias: José Ros Jimeno, *El decrecimiento de la natalidad y sus causas;* Jesús Villar Salinas, *El balance de la vida y de la muerte;* Javier Ruiz Almansa, *Crecimiento y repartición de la población de España;* Rodolfo Barón Castro, *La población hispanoamericana a partir de la Independencia;* Vallejo Nájera, *Moderno concepto científico de la Eugenesia;* Primitivo de la Quintana, *Posibilidades y límites de la higiene racial.*

Los estudios van frecuentemente ilustrados o confirmados con magníficas estadísticas que, en los problemas tratados, tienen muy especial valor e interés. Felicitamos a los organizadores, directores y redactores de estos trabajos, que han de contribuir a que la sociedad pueda realizar su gestión en conformidad con las exigencias del bien común.

J. I.

RODRÍGUEZ VICENTE, DR. A.: *Higiene de la edad escolar o Puericultura.* Prólogo del Dr. C. Sáinz de los Terreros. Cons. Sup. de Inv. Cient. Instituto de Pedagogía "San José de Calasanz". Madrid, 1946. 583 págs., 45 × 18 centímetros.

Obra magnífica y de gran utilidad práctica para todo el que, desde cualquier punto de vista, se interese por la educación. Su autor, en el que se hallan hermanadas la ciencia propia del pedagogo con la del médico especialista en medicina escolar, como lo acreditan sus títulos de maestro nacional y de inspector médico escolar de Madrid y puericultor del Estado, presenta en este libro una tratado sistemático de

higiene de la edad escolar, que, por las reiteradas aplicaciones prácticas al tratamiento, merece también considerarse como un tratado de Paidocultura.

La utilidad práctica de este libro consiste principalmente en que en él su autor, además de los múltiples datos de experiencia propia y de numerosas tablas en las que se proponen los promedios de infinidad de medidas escolares, ha acertado a sistematizar y a proponer con gran claridad un gran número de conocimientos científicos sobre el desarrollo del niño en su edad escolar, que por lo común se encuentran solamente fragmentariamente expuestos en distintos libros, y no pocas veces de un modo poco inteligible para los lectores que no estén ya iniciados en las diversas ciencias auxiliares de la Pedagogía moderna.

F. M. PALMÉS.

FRANCISCO LARROYO: *Bases para una teoría dinámica de las ciencias.* Ediciones Pallas. Méjico. Quito, 1941. 87 págs.

En la más reciente clasificación y nomenclatura de las disciplinas filosóficas, obra en parte de la llamada Escuela de Viena—*Wienerkreis*—la Lógica, considerada antes por muchos como una sierva de la investigación particular, ha ascendido a la categoría de saber de orden superior—de segundo grado—, al señalarle como blanco la investigación de la estructura metódica de las ciencias especiales. Como autoconciencia de la inquisición científica, la Lógica es ciencia plenamente autónoma: equivale, por lo menos en gran parte, a la clásica Filosofía de las Ciencias de principios de siglo. Mientras su primer campo—bautizado con el nombre un tanto raro de *Apofántica*—se ocupa del análisis de las formas más elementales del "logos"—estructura del juicio, de las combinaciones lógicas de juicios, de las operaciones lógicas incomprensibles sin el juicio—, la segunda provincia de los estudios lógicos lleva el título de *Teorética*, por ser la teoría—es decir, el mecanismo demostrativo de la investigación—la medula de la estructura lógico-global de las ciencias particulares y de los tipos de ciencias. A juicio del autor, el procedimiento compilatorio de las más diversas doctrinas no satisface las exigencias de una Teorética de las ciencias; antes bien, la rigurosa unidad metódica y demostrativa debe ser el propósito esencial de las *Bases para una teoría dinámica de las ciencias.*

Conforme a semejante visión es el enfoque dado a toda la obra, escrita bajo la evidente influencia de nombres tan ilustres y representativos como E. Husserl, P. Cassirer—a quien está dedicada—, P. Natorp, H. Cohen y otros. Establecer los conceptos rigurosos de *ciencia, sistema, teoría,* señalando sus notas esenciales y sus caracteres secundarios; fijar los *principios,* así esenciales como extraesenciales, que dan su unidad teórica a las ciencias, y distinguir los *tres estadios* de la conceptuación en el crecimiento progresivo de las ciencias—hipótesis, ley, fundamento—, constituyen el contenido de la *Teorética general,* primera parte del estudio. La segunda, *Teorética especial,* tiene como tema inicial la estructura global de los tipos de ciencias, acerca de lo cual—y de acuerdo con las ideas y terminología de Windelband, Rickert, Husserl y otros—propone y defiende la clasificación en ciencias *ideales*—las cuales pueden ser ónticas (Matemática pura) y normativas (Derecho positivo y Etica)—, y en ciencias *reales* o *facticias*—las cuales se dividen a su vez en naturales y culturales o sociales, como la Sociología y la Historia—.

Siempre a la luz de la nueva Lógica propone y estudia L., con el lenguaje por ella introducido, el objeto y fin de cada una de las ciencias, al tiempo que acomete—en cuanto le permite la poca extensión del trabajo—el planteo y solución de algunos de los muchos problemas, no pocos de ellos son graves y difíciles, que constituyen el núcleo de la Filosofía científica.

Aunque no pocos de los principios establecidos por L. han sido y serán objeto de discusión, y aun de impugnación—lealmente lo reconoce él mismo en el curso de su trabajo—, no cabe duda que es digno de loa el gran esfuerzo encaminado a establecer las bases de una teorética de las ciencias. Terminamos señalando algunos puntos en que no podemos dar nuestra conformidad: el carácter *sintético* de la ley matemática, fundado en que el juicio matemático es sintético *a priori* (p. 43); la afirmación de que masa, fuerza, átomo, etc., no son realidades en sí, sino sólo instrumentos o métodos del pensamiento (página 59); la confusión de conceptos al comparar y contraponer la causalidad y la finalidad (p. 62); el mirar con toda generalidad a la religión como un producto o elaboración de la actividad creadora del hombre (p. 60).

R. PUIGREFAGUT.

FRANCISCO LARROYO: *Los principios de la Etica Social*. Librería de Porrua. Méjico, 1943. 12 × 17 cm. 285 págs.

Obra de pensamiento culturalista. El autor encuadra la Etica dentro de la Filosofía total, buscando luego el concepto de moralidad y explorando la "polaridad bueno-malo". Termina con la obligación moral cuyo pleno sentido está en la comunidad y el socialismo.

Todo el edificio ético se levanta aquí en un plano en el cual la realidad trascendente al conocimiento es "problemática", y la Filosofía no puede ser sino de la Cultura. No es, pues, de maravillar que "la supuesta Divinidad" no sea más que "el arte, la moralidad, la ciencia, la realización de la cultura"; por donde la moral es completamente "autónoma" y sus leyes se identifican con "la conciencia social normativa". Estos puntos básicos bastan para juzgar de la eficacia y de la ortodoxia de semejante Etica.

VILACREUS.

VASCONCELOS, JOSÉ: *Lógica orgánica*. Edición del Colegio Nacional. Méjico, 1945. 371 págs.

La *Lógica orgánica* de Vasconcelos es una refundición de las lecciones que había dado en el Colegio Nacional de Méjico. Está publicada en 1945, y esta fecha habrá que tenerla en cuenta porque la presente obra sigue a otras numerosísimas del mismo autor y es posterior también a su vuelta total al seno de la Iglesia Católica; por lo mismo parece podremos en ella vislumbrar el pensamiento definitivo de Vasconcelos en Filosofía, y nos inclinaremos a dar la posible interpretación de su doctrina más conforme con la ortodoxia católica.

El hilo conductor de todo el libro diríase que es el generalmente seguido en estos tratados de Lógica: una introducción sobre la esencia de la Filosofía; la parte primera dedicada al estudio de la Lógica en general, su objeto, definición, primeros principios; otras tres partes sobre el concepto, el juicio y el silogismo, y la quinta y última acerca del método, la Ciencia y sus divisiones. Añádese un apéndice sobre las teorías cosmológicas que aún hoy día conservan algún influjo.

Pero si de esta mirada de conjunto pasamos a otra de más pormenores, pronto veremos que se trata de una Lógica sumamente personal y diversa de las corrientes. Y así tenía que ser, dado que siempre rueda sobre el triple carril de la "Metafísica", "Etica" y "Estética" del autor; o de otro modo, toda vez que se funda en la plataforma del sistema filosófico que Vasconcelos hace años con tanta actividad viene fabricando. Con esto ya está dicho que si la base flaquea todo el edificio en su conjunto se cuartea, aunque tal vez algunos de sus bloques permanezca compacto.

Pasemos rápidamente nuestra vista por la Introducción: pretende fijar el verdadero concepto de Filosofía, y para ello insiste en las nociones de *Logos* y *Sophia*, y repudiando muchas de las modernas escuelas, como las de los neokantianos Hegel, Husserl, Heideger, concuerda con las doctrinas de Whitehead, aboga por la estrecha unión entre la ciencia experimental y la Filosofía, y llega a su Filosofía, que es la Sabiduría, "ciencia de experiencia desde la más humilde percepción de los sentidos hasta la más alta visión divina del místico".

Gran importancia tiene esta Introducción para ver ya desde el pórtico cómo Vasconcelos permanece en lo sustancial al menos, fiel a su pasado filosófico y cómo, aunque realista convencido, admite ciertos elementos no muy compatibles con este realismo: tales son las formas *a priori*, el sentimiento como medio del conocer, la concepción bergsoniana del "devenir", la idea con función creadora transformadora de las cosas en su retorno quasi plotiniano hacia el Uno, la definición de Etica como ciencia de la verdad, del bien y de la belleza...

Esta misma fidelidad a su pasado filosófico aparece en todo el libro; por ejemplo, en la definición de Lógica, que nos dan en el capítulo II; ciencia que estudia la razón como instrumento para alcanzar la verdad, la finalidad y la armonía, y su división resultante en Lógica formal, Lógica ética y Lógica estética, lo mismo en la interpretación de los principios de identidad, contradicción y razón suficiente, y la división de los Universales, y de los juicios...

Se nota interés en recalcar ciertos conceptos religiosos, como la naturaleza de Dios, nuestro retorno a la divinidad por amor y la tesis cristiana de la Cosmología..., aunque aparezcan inexactitudes y errores inadmisibles aun en el dogma, al menos tal como suenan las palabras con que se expresan.

Por lo demás, pueden notarse en esta obra muchas de las cualidades ya observadas en otras anteriores: pensamiento personal y sentido, erudición y vasta lectura, estilo original y vivo, aunque incorrecto a veces; oscuridad y ambigüedad en la expresión, exaltación excesiva de la imaginación como facultad del conocer.

Creemos, pues, con sinceridad no ser esta Lógica apta para la formación de los entendimientos caso de que llegue a entenderla quien no esté familiarizado con las concepciones vasconcelianas.

A. FABRAT.

EFREM BETTONI, O. F. M.: *L'ascesa a Dio in Duns Scoto.* Società editrice "Vita e Pensiero". Milano, 1943. VIII. 122 págs.

La argumentación escotista de la existencia de Dios tiene un doble interés: por un lado marca un progreso en la demostración anselmiana según la línea indicada por Gaunilón y seguida más tarde por Descartes y Leibnitz, y por otro lado representa el intento de sintetizar el proceso *a priori* del Proslogión y la vía *a posteriori*, tan cara a la tradición aristotélico-tomística. Mas, a pesar de la importancia del argumento de Escoto tanto para la Historia de la Filosofía como por su valor intrínseco, hasta ahora solamente se habían dedicado dos trabajos a su estudio directo—y ellos no exentos de lagunas, desde el punto de vista de la objetividad histórica—. Nos referimos a los de los PP. Belmond y Puech, preocupados el uno en acercar lo más posible Escoto a Santo Tomás, y el otro en hacer resaltar sus divergencias. Se echaba, pues, de menos un estudio objetivo y sereno que pusiese de relieve la concatenación interna, el nexo íntimo, el espíritu, los presupuestos gnoseológicos de la demostración de Escoto. Tal es el objetivo—en conjunto logradísimo—que se ha propuesto el P. Bettoni en el libro que reseñamos.

La obra consta de seis capítulos, destinados los dos primeros a situar el argumento escotista dentro de las distintas tendencias medievales; los otros dos (3. 4) a desarrollar sus principales momentos lógicos, y los últimos (5. 6) a señalar los presupuestos gnoseológicos de la demostración de Escoto.

El máximo interés reside, a nuestro juicio, en los capítulos IV y V. En el capítulo IV (Valutazione critica), con diáfana claridad se valora la vía escotista, cuyo punto de partida—la esencia de las cosas experimentadas—le permite comenzar con Aristóteles y terminar con San Anselmo: con Aristóteles y Santo Tomás demuestra Escoto por el principio de causalidad la posibilidad de Dios, y con San Anselmo, apoyado en el principio de contradicción, prueba la existencia de esta naturaleza *posible*. El capítulo V (I presupposti gnoseologici della demostrazione scotista dell'existenza di Dio) contiene preciosas indicaciones que iluminan no sólo el problema que nos ocupa, sino la íntegra filosofía del Dr. Sutil. Según el autor, la demostrabilidad de la existencia de Dios estriba en un problema anterior: ¿es posible un concepto que sostenga el paso de lo finito a lo infinito? ¿Cómo obtenemos este concepto? A lo primero se responde con la teoría escotista de la univocidad lógica del ente —no univocidad metafísica—, que a su vez descansa en un presupuesto anterior: el objeto primario del entendimiento: ens in quantum ens; a lo segundo, con la doctrina de Escoto sobre el proceso abstractivo, que, según el autor, es intermedio entre el agustinismo y el tomismo.

Reserva hecha del capítulo I, en que encontramos poco acertado el escoger el argumento del *motus*, para señalar la actitud de un escolástico respecto

al *proceso a posteriori*, no tenemos sino felicitarnos del método, claridad y objetividad con que en este libro se nos presenta la doctrina del Dr. Sutil. Indudablemente que trabajos de esta clase son los más aptos para esclarecer una doctrina no pocas veces obscurecida tanto por sus impugnadores como por sus apologetas.

José Sauret.

B. Farrington: *Greek Sciencie.—Its Meaning for us (Thales to Aristotle)*, en Pelican Books, Harmondsworth Middlesex England 1944. 17 × 11 cms. 143 págs.

La obra del profesor F. no se presenta con el lujo ordinario de los libros ingleses. Cuesta nueve peniques. Con este coste y su estilo fácil, claro e interesante, es un libro destinado a una gran vulgarización, ideal altamente plausible, ya que toda inteligencia capaz de preocuparse por los grandes problemas de la Humanidad tiene derecho a que se le admita en el estudio de las cuestiones filosóficas. Una recensión de los múltiples temas debatidos por el autor ocuparía muchas páginas. Espigando de su abundante problemática algunos puntos principales, el capítulo primero proporciona la grata sorpresa de que el autor adopta una tesis favorable a los orientalistas al atribuir a los filósofos de la escuela de Mileto, especialmente a Tales, una estrecha dependencia respecto de la ciencia persa. El rasgo que diferencia a los jonios de los orientales es que naturalizan la ciencia omitiendo el elemento religioso y providencialista. El mismo influjo oriental se observa, a nuestro juicio, en la doctrina de Heráclito sobre el fuego y la tensión. El *tonos*, elemento característico de la Estoa, no es de procedencia griega. Las páginas dedicadas al pitagorismo forman un capítulo de gran interés. La escuela jónica y los pitagóricos realizan un avance notable en el concepto de la ciencia experimental y en su progreso. El primer adversario potente de esa orientación es Parménides, contemporáneo y rival de Heráclito. Para Parménides nada cambia, pues lo cambiado sería ente y no ente. Todo es eterno. El sistema jónico lleva al ateísmo. A pesar de este ataque contra la tendencia empirista, la medicina hipocrática hace avanzar a la ciencia griega por el camino de la experimentación. La exposición de los capítulos dedicados a estas escuelas se basa en una interpretación acertada y penetrante de los temas.

El capítulo VI entra en terreno más inseguro. El autor comienza por rechazar una opinión, según la cual Sócrates fué el primero en bajar la filosofía del cielo a la tierra. Las palabras de Cicerón son las siguientes: (Sócrates) primus philosophiam devocavit e caelo (*Tusc. disp.*, V, § 10). El autor da a estas palabras el sentido de que los filósofos anteriores habían tratado de problemas sobre los cuerpos celestes; Sócrates, en cambio, abordó la Etica y la Política, asuntos terrenos, propios de los hombres. El autor rechaza la veracidad del testimonio ciceroniano así entendido. Pero las palabras aducidas admiten, a nuestro juicio, un sentido muy diverso, a saber: que la filosofía presocrática es naturalista y terrena, y que el primero en hacer de la filosofía una doctrina celestial es Sócrates. Esto se confirma teniendo en cuenta:

1.° que la idea socrática del bien es una perfección celestial que se comunica a los hombres; 2.° que los sofistas fueron combatidos por Sócrates por enseñar una filosofía naturalista, de la cual todos los hombres son capaces. Tal es la tesis que Protágoras defiende en el diálogo platónico que lleva su nombre. En la exposición mitológica de su doctrina hace ver que Prometeo comunica a los hombres el fuego robado a Hefaisto en el interior de la tierra, dándoles con el fuego la inteligencia, de la que participan todos los hombres. Como lo hemos indicado en otra ocasión, a este diálogo tomado probablemente de las obras de Protágoras, Platón le añade un epílogo favorable a la tesis de Sócrates sobre la naturaleza divina de la idea del bien. Para ello hace descender a Hermes del cielo a la tierra para comunicar a los hombres la sabiduría en forma de justicia y de pudor.

Por lo demás, nos parece acertado el criterio del autor sobre la orientación antiempírica de Platón, orientación que en más de un punto imita el mismo Aristóteles. Así, por ejemplo, en la teoría completamente apriorística sobre los planetas incrustados en las esferas celestiales, cuyo número, según el platónico Eudoxo, había sido de 26 esferas, número que Calipo elevó a 33 y Aristóteles fijó en 55, sin contar el cielo empíreo. Respecto a Aristóteles, el autor enaltece, junto con sus méritos en la lógica, el maravilloso avance que dió a la biología, mientras que en la física su doctrina representa un retroceso. No es éste lugar de confirmar la tesis del autor ni de discutir una por una sus afirmaciones. Sólo reparamos en la contradicción que imputa a Aristóteles al atribuirle una doctrina que por una parte es mecanicista y por otra defiende cierta inmortalidad de la que gozan algunos sabios privilegiados. A nuestro juicio, esa contradicción desaparece al considerar que todos los elementos de que consta el hombre tienen para Aristóteles una permanencia eterna, aunque no sean tan perfectos como el elemento del éter, que es privativo de la divinidad y de la mente iluminada por la sabiduría, ya sea que exista un solo intelecto agente para todos los hombres o ya se desgajen porciones de esa sustancia divina para formar las mentes de los sabios. Finalmente advertimos un gran acierto en la insistencia con que hace recaer sobre la doctrina de la esclavitud el poco aprecio que los griegos tuvieron por el trabajo manual, por las artes y por las ciencias físicoquímicas.

El conjunto de las apreciaciones históricas acumuladas en el libro—aunque preparadas por los grandes filólogos modernos, especialmente alemanes e ingleses—delatan en el autor una capacidad hermenéutica nada común, Sus puntos de vista, debidamente divulgados, tendrían una gran eficacia para desterrar definitivamente el mito de un clasicismo idealizado que se ha venido cultivando desde la Edad Media, y que es insostenible ante el examen histórico de la realidad. Pero junto con estos problemas históricos propugna el autor un ideal de metodología empirista, que conviene desglosar de su exposición histórica de los hechos. El autor entiende por ciencia la capacidad del hombre para dominar el medio ambiente y explotar racionalmente las energías materiales. Esta ciencia se opone, según él, a la ciencia del hablar satisfactoriamente sobre los problemas suscitados por la inteligencia, Si fuera exacta esa alternativa entre la ciencia de la acción y la ciencia del hablar, indudablemente habría de preferirse la primera sobre la segunda. Pero cabe perfecta-

mente que ambas ciencias, la de la acción y la del lenguaje, se subordinen a otra ciencia superior, que consiste en saber para ser. Esa es la posición de la filosofía estoica, de la neoplatónica y de la cristiana; ciencia fomentada con más o menos acierto por los representantes de la filosofía perenne, empezando por Sócrates, Platón y Aristóteles, quienes en medio de sus desaciertos rindieron culto a esa ciencia traída del cielo y formadora del hombre. Eliminada esa tendencia radical y negativa del empirismo, suscribimos plenamente la tesis del autor y sus intentos de revalorizar las ciencias prácticas, que pueden subsistir en perfecta armonía con las especulativas y con la fe. Admitida esa armonía, tal vez el autor hubiera suprimido las consideraciones preliminares, en las que atribuye a la existencia del hombre prehistórico una duración de unos quinientos mil años. Las autoridades, a las que apela para adoptar esa cifra ante un criterio positivo y empírico, son en realidad adivinos irresponsables de la paleontología y de la prehistoria, a los que un pensador serio y razonablemente exigente no puede conceder competencia científica. En conjunto, es un libro de gran interés con grandes aciertos de interpretación, aunque con algunos criterios recusables.

E. Elorduy, S. J.

Joad, C. E. M.: *Philosophy*. 3.ª ed. London, 1945. VI-228 págs. 17,5 × 11 centímetros.

El presente librito es una buena muestra de lo que pueden la claridad del pensamiento y la honrada voluntad de darse a entender, cualidades ambas poco comunes en la literatura filosófica. La reacción del autor contra este abuso de oscuridad (pág. 9) se manifiesta en un esfuerzo didáctico que echa mano de todos los recursos de las formas concretas y familiares. Ello era más necesario para el carácter de la obra, que es una iniciación de conjunto en los problemas filosóficos al estilo de las modernas Introducciones a la Filosofía. Concretamente tenemos una introducción a la teoría de los valores, concebidos como campo integral de la Filosofía. "La revelación de los valores es el único o el principal objeto de la Filosofía" (pág. 82). Sorprenderá agradablemente la estructura original de este ensayo pedagógico. Tras de unos preámbulos con el principiante iniciando en el umbral más exterior de la Filosofía, se expone en un largo capítulo (págs. 42-82) la filosofía de Platón, verdadera portada filosófica. La teoría de las *formas* platónicas se analiza y razona a la luz de su estrecho parentesco con la moderna teoría de los valores. En ambas se establece la "existencia de una realidad inmaterial subyacente al mundo familiar" (pág. 118) de lo mudable y subjetivo; se despliega un mundo objetivo de *verdad, de belleza* y de *bondad moral* (tres tipos de valores considerados a lo largo de la obra) que se imponen a todo entendimiento. Todo el campo valorista está dividido en tres sectores: el mundo metafísico (c. IV), el mundo ético (c. V) y el mundo político (c. VI). El adiestramiento en la búsqueda de esos valores y la disposición de ánimo para incorporarlos a la propia vida, constituyen la perfección específica y privativa del hombre (pág. 209). Hemos de notar en toda la exposición un criterio

naturalista fundamentalmente antimetafísico, con el dejo subjetivista, imposible de eludir a pesar de los esfuerzos del autor (v. gr., págs. 131 y ss.), y que se infiltra en el supuesto objetivismo de los valores; hay también una clara insinuación panteística con la que se pretende apuntalar para todo evento e hipótesis las bases del edificio moral (pág. 167).

L. MARTÍNEZ G.

MORANDINI, FRANCISCUS, S. J.: *Logica Maior*. Ad usum auditorum. Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1946. 370 p.

Un nuevo libro en la magna serie de textos de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. El libro de Morandini es un libro esencialmente escolar, en vista a facilitar a los alumnos la explicación de la cátedra. Esta observación nos orienta ya sobre los caracteres del nuevo texto.

Su división interna es clara y obvia. La componen ocho grandes cuestiones que abarcan toda la Logica Maior o Crítica. La primera (p. 9-50) trata del conocimiento de la verdad en general; la segunda (p. 50-111) trata de la negación de la verdad, deteniéndose particularmente en el relativismo universal (th. V), idealismo (th. VI), antiintelectualismo (th. VII) y realismo mediato (th. VIII); en la tercera trata de la objetividad de los conceptos universales (p. 111-159); en la cuarta (159-210) de la objetividad del raciocinio; en la quinta (p. 210-247) de la verdad formal del juicio, dedicando la sexta (p. 247-293), la séptima (p. 293-326) y la octava (p. 326-370) al estudio de las diversas actitudes de la mente ante el enunciable (certeza, duda, etc.), a la verdad de la experiencia y a la verdad de las ciencias humanas, respectivamente. Precede al libro una Introducción nocional sobre la Lógica y la Crítica, y una sobria, aunque suficiente, Bibliografía.

Como dijimos, dada la finalidad del libro, las características del mismo son obvias y están logradas ampliamente por el autor, que no se aparta nunca de la finalidad didáctica. Es extraordinariamente claro en la exposición, en el desarrollo cuidadosamente metódico de las cuestiones, y en la determinación y fijación de los problemas, dentro del módulo y esquema más estrictamente escolásticos. Es exactamente el reflejo de las cualidades de expositor diáfano y terso que adornan al P. Morandini en la cátedra.

Salvados los méritos didácticos y escolares de la nueva obra, nos parece que no pretende aportar nada nuevo en Criteriología, manteniéndose en un plan de iniciación sólida y segura para los que empiezan a pisar en tan difícil terreno.

La línea seguida por el autor es la línea tradicional de los comienzos de Neo-escolasticismo iniciado por Balmes, Tongiorgi, etc., aunque con amplias y abundantes referencias a los criteriólogos modernos, tanto escolásticos como extraescolásticos, que modernizan agradablemente el libro.

De hecho, comenzar el libro con la afirmación de la existencia "crítica" de las llamadas "tres verdades" y deducir inmediatamente la capacidad de la mente humana para conocer la verdad (doctrina trium veritatum est legitima et recipienda, p. 28), es un poco extraño y no del todo convincente, dadas las conquistas de la Gnoseología Neo-escolástica; tanto más cuanto que dicha ex-

plicación, aun concediéndole fuerza decisiva contra las posiciones escépticas, parece dejar intacto el Idealismo, que en definitiva plantea la verdadera dificultad contra una Gnoseología objetiva. Por el contrario, nos agrada que se defienda (p. 18) como único medio explicativo del problema, la reflexión sobre la misma función vital del juicio, como acertadamente lo hace el autor.

Pocas cosas más debemos añadir al texto de Morandini. La parte dedicada a la verdad objetiva de los conceptos universales está bien tratada, dentro siempre de una mentalidad tomista o más propiamente cayetanista, que deja siempre la duda fluctuante de si el concepto universal elaborado en esa mentalidad es de naturaleza específicamente lógica, o más bien de naturaleza ontológica, y, por lo tanto, deja en duda la viabilidad lógica de dicha explicación en orden a otros puntos importantísimos de la Criteriología, como son la evidencia, conocimiento inmediato, etc. Por lo tanto, hubiéramos deseado una mayor explicación y atención al concepto de abstracción dado por Suárez (p. 141), que crea una verdadera Gnoseología, purificada de los elementos platónicos infiltrados en el aristotelismo, y, por lo mismo, una mayor atención al conocimiento del singular (p. 141, n. 7), de trascendental importancia gnoseológica, si la Gnoseología pretende no aparecer como apriorística.

Hechas estas indicaciones generales y alguna otra que quizá pudiera sugerirse, como, por ejemplo, la afirmación (p. 200), de que el principio de identidad comparada es analítico, afirmación difícil de probar, saludamos gustosos este nuevo y moderno libro de texto, digno de ser adoptado en los centros superiores de filosofía.

J. M. A.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Edad moderna y contemporánea.

MONSEGÚ, B. G.: *¿Puede hablarse de una cultura y, en especial, de una filosofía del Renacimiento?* RevFil, 3 (1944), 97-116; 267-305.

El autor dedica al tema dos artículos, cuyo contenido resume así:

Artículo primero:

I.—Luis Vives, filósofo y personificación del Renacimiento, al dar el nombre al Instituto de Filosofía, hace que asociemos a su recuerdo el de la época en que vivió, poniendo en el ánimo deseos de aquilatar el mérito de una cultura, en especial de una filosofía, cuya más alta representación ostenta. II.—El Renacimiento, como fecha histórica que se arroga tal nombre, no responde a un contenido real lo suficientemente estimable en el campo de la cultura para tal exclusivismo. Simplismo y arbitrariedad de la división de la cultura en épocas de la Edad Media y Renacimiento. III.—La vuelta a lo antiguo en el Renacimiento, hecha sin espíritu propio, contradice al ideal del arte clásico. IV.—El Renacimiento, al quebrar la línea de la tradición cultural del Medievo, no sólo retrasó el progreso, sino que preparó el camino a los males que hoy aquejan a la civilización.

Artículo segundo:

1.—El Renacimiento, época de tumultuosa efervescencia literaria, lo es también de banderías filosóficas, pero sin izar bandera propia. 2.—De las tres notas que suelen

ponerse como distintivas o características de la filosofía renacentista, a saber: renovación de la antigüedad clásica; estudio directo de la naturaleza, mediante el empleo de la observación e introspección; oposición a la filosofía medieval o, por mejor decir, rotura del proceso medieval de inserción de la trama conceptual helénica en el cuerpo de la filosofía cristiana, ninguna le es propia, ninguna originalmente suya y en ninguna presenta aportaciones de orden positivo por las que pueda hablarse de una filosofía propiamente renacentista. 3.—Si se separa del Renacimiento lo que tiene de heredado o de robado, lo que tomó de los filósofos griegos y lo que arrebató a la Escolástica, de cuyo porte maldecía, pero cuyas riquezas ambicionaba, nos quedamos con negaciones, y toda la gloria de esa época, que muchos saludan como el amanecer del hombre moderno, se queda en humo. *L. M. G.*

FRUTOS, EUGENIO: *Origen, naturaleza y destino del hombre en los autos sacramentales de Calderón.* RevFil, 4 (1945), 525-558.

En una deleitosa exposición entreverada de trozos poéticos, se dibujan ciertos rasgos fuertes de lo que podríamos llamar la concepción de la vida de Calderón. Es una mezcla íntima, cristiana, de elementos humanos y teológicos. Primero la pintura patética de la inanidad radical del hombre frente a su Hacedor, que unido al acento cargado sobre el dinamismo personal que originariamente impulsa al hombre en el vivir, nos hace percibir ecos de la moderna filosofía existencial. Luego la descripción de su naturaleza, bien subrayada la profunda escisión dualista de cuerpo-alma, temporal-eterno, que podría sugerir un cuadro en exceso pesimista, de no estar contrapesado con el reborde de luz en que aparece el hombre como microcosmos, centro de armonía de toda la naturaleza. Armonía que tiene su coronación en la doble perspectiva de eternidad a la que gravita su destino, con la tremenda alternativa de ser estrella o ascua; perspectiva superior, raíz de la dignidad fundamental del hombre y frente a la cual la transitoria función de este mundo tiene sólo el relieve indiferente de los papeles de comedia. *L. M. G.*

DREYFUS, GINNETTE: *Les différents aspects de la liberté humaine chez Malebranche.* RevMetMor, 51 (1946), 142-165; 239-258.

El sistema de Malebranche—que es un esfuerzo poderoso para extender a las cuestiones religiosas y morales el proyecto de racionalización que la filosofía cartesiana había limitado al mundo de la ciencia—encontró como problema capital el pecado, la salvación y el destino del hombre; por lo cual tuvo que enfrentarse de lleno con el problema de la libertad.

El autor, después de haber concordado las varias definiciones que Malebranche da en distintas ocasiones, de la libertad, trata dos cuestiones: 1) Cuál es el papel de la luz, o claridad intelectual, y del placer respecto de la libertad; 2) Cómo debe concebirse la posibilidad de una determinación racional.

Placer e iluminación no pueden ejercer su influencia sino, o por la suspensión del juicio, o por el consentimiento. Los placeres no necesitan la voluntad, sino que la inclinan. La diferencia entre placer y claridad está en que el placer aumenta el movimiento natural de la voluntad, mientras que la claridad intelectual no hace sino determinar.

La raíz de la libertad está en el *poder de suspender el juicio.* Pero para suspender éste, es preciso poder considerar las razones que nos llevan a suspenderle, poder que no tenemos sino en virtud de nuestra unión con la Razón Universal, de que la atención es causa ocasional. Malebranche excluye solamente de la voluntad la posibilidad de elegir contra la luz o claridad *actual* de la razón.

El autor estudia si es conciliable la doctrina malebranchiana de la libertad con la de la gracia, notando frecuentemente el conflicto entre el punto de vista racionalista y el punto de vista teológico, que Malebranche se esfuerza por resolver, sin llegar siempre a un término claro y preciso.

En conjunto el sistema de Malebranche aparece como un edificio original y sutil, pero frágil, cuyo equilibrio inestable no puede ser sostenido sino a fuerza de retoques adicionales continuos. *Roldán.*

BLONDEL, MAURICE: *Souplesse et sincérité de Leibniz*. GiordiMet, 1 (1946), 474-477.

Se ha puesto en duda la constante sinceridad de Leibniz; se le ha acusado de frecuente doblez y artificio en sus polémicas y escritos. Juicio inexacto e injusto. Cierto es que Leibniz supo usar de grande habilidad y tacto en el trato con sus adversarios, desarmarles con aparentes concesiones. Ejemplo elocuente de esto, su polémica con Cristóbal Mateo Pfaff, teólogo protestante que aseguraba que Leibniz, a pesar de la prolija impugnación que hace de las doctrinas de Bayle en la Teodicea, era de la misma opinión que éste; Leibniz se deshace del importuno censor con urbanísima carta en la que alaba a Pfaff su perspicacia y atinado juicio. Mas nada de esto autoriza la acusación formulada al principio. Habrá, es cierto, que usar de continua hermenéutica para descubrir el latente sentir del filósofo, encubierto a veces por expresiones no excesivamente transparentes y francas. En todo caso, su proceder dista muy mucho de la insinceridad sistemática que con frecuencia se le imputa. *R. Ceñal.*

ABRANCHES, CASSIANO: *O infinitismo de Leibniz*. RevPortFil., 2 (1946), 234-245.

Es bien conocido el valor fundamental que tiene la idea del infinito en la metafísica leibniziana. La idea de infinito no es para Leibniz, como lo era para Descartes, una idea innata, sino que es la razón y principio explicativo de la serie infinita que tiende hacia el infinito. El análisis infinitesimal perfecciona la geometría analítica cartesiana, haciéndola más adaptable al uso científico. Pero su mayor importancia la recibe de su significación metafísica. La idea de infinito es aplicada al concepto de substancia, para así lograr la armonización de la unidad y la pluralidad en el orden de los seres reales. Identificando necesidad lógica y necesidad real, Leibniz concibe las mónadas a manera de números e identifica el mundo físico y el mundo matemático, y poniendo en juego su infinitismo racionalista, piensa que la interpretación matemática es la explicación ontológica de las cosas y del universo. Pero esta metafísica desconoce el valor ontológico de la realidad. Podemos preguntar: ¿cuál es la realidad en el sistema monádico leibniziano? La concepción infinitista nos dirá que esa realidad es la integral que sintetiza la infinitud de elementos. Pero, ¿dónde está esa realidad? ¿en los elementos? ¿en la integral? ¿en alguna de las integraciones particulares que da la materia? ¿en los animales? ¿en el hombre? ¿en Dios? Pero así caemos en el panteísmo espinosista, que Leibniz precisamente pretendía combatir con su monadismo. Por esto no se ha de forzar el sentido monista, tomando a la letra la analogía matemática: Leibniz mismo, en carta a Masson, dice que el cálculo infinitesimal es útil cuando se trata de aplicar la matemática a la física; pero no cuando se pretende con él explicar la naturaleza de las cosas. La ascensión a Dios, como Mónada primera, por la escala del cálculo infinitesimal, no es una prueba de la existencia de Dios, sino el aprovechamiento de un símbolo brindado por ese mismo cálculo que Leibniz descubre. *R. Ceñal.*

CEÑAL, RAMÓN, S. J.: *Leibniz y Cristóbal de Rojas y Spínola*. RevFil, 5 (1946), 377-417.

En el ancho campo de las actividades religiosas de Leibniz, capítulo muy interesante es el de sus gestiones y afanes en pro de la unión de protestantes y católicos. En este asunto son dignas de recuerdo sus relaciones con el franciscano español Cristóbal de Rojas y Spínola, obispo primero de Knin (Tina, Dalmacia) y más tarde de Neustadt, cerca de Viena. Rojas se ocupaba desde 1661, por encargo del emperador Leopoldo I, del negocio de la conciliación de los protestantes alemanes con la Iglesia romana. Más adelante, en 1676, Rojas, provisto de plenos poderes imperiales, visita las principales cortes alemanas para difundir sus proyectos de concordia religiosa. En Hannover son acogidos con especial favor y simpatía sus planes. Por el mismo año de 1676 llega Leibniz, también, a Hannover para hacerse cargo de la dirección de la biblioteca del palacio ducal. Pronto entrarán en relación el filósofo y el irénico obispo. Leibniz abrigaba también los mismos proyectos de unión religiosa. Rojas extrema su condescendencia con los herejes, a fin de atraerles lo más posible a la unidad de la Iglesia romana. Se le llega a acusar de transigir en puntos substanciales del dogma. Roma se mostrará más de una vez recelosa de las gestiones del obispo español; pero éste podrá demostrar que nunca jamás ha ofrecido nada a los protestantes que pudiera suponer mengua en las definiciones dogmáticas de la Iglesia católica. Las vicisitudes

de las gestiones irénicas de Rojas y sus relaciones con Leibniz y otros destacados teólogos protestantes, llenan largo período, que termina en 1695 con la muerte del celoso obispo. El tema da lugar a interesantes esclarecimientos de la actitud religiosa de Leibniz, de su acercamiento al catolicismo y de su nunca lograda conversión. *R. C.*

AMERIO, FRANCO: *Leibniz e Vico*. GiordiMet, 1 (1946), 448-473.

Leibniz jamás cita a Vico; éste, alguna vez y con admiración a aquél, pero de manera vaga y genérica. Cierto que la metafísica del *De Antiquissima*, de Vico, presenta notable semejanza con la de la *Monadología*; mas para explicar tal semejanza basta atender a la inspiración común malebranchiana. Así, pues, no es posible hablar de influjo directo entre los dos filósofos. El paralelismo se ha de establecer en la orientación general de ambos; aquí sí es posible descubrir coincidencias. Primeramente en el anticartesianismo, aunque con centros diversos: para Leibniz, es el concepto cartesiano de substancia, que hace ininteligible el mundo; para Vico, es el concepto cartesiano de razón, que hace ininteligible la historia. Anticartesianismo coincidente, también, en la crítica del *cogito* y del criterio de la idea clara: Leibniz y Vico insisten en que no es la claridad lo que da la certeza, sino la distinción, que descubre la interna articulación de la idea, su posibilidad; de aquí la formulación leibniziana del argumento ontológico; de aquí el principio viciano del *verum factum*. Olgiati pretende que la filosofía de Leibniz, como la de Vico, es fundamentalmente una filosofía de la historia, en el más alto sentido; si así fuera, la afinidad entre Leibniz y Vico adquiriría una significación plenísima. Pero la tesis de Olgiati es inadmisible: la historia, para Leibniz no ha sido nunca problema filosófico, mientras que para Vico fué el único problema. Mayor afinidad se podrá encontrar en ciertas tesis de ética y política; hasta en la idea culminante de la Ciudad de Dios, ambos pensadores se encuentran. Pero donde el parentesco es más estrecho es en el espíritu cristiano que les anima, habida cuenta, naturalmente, de las diferencias confesionales: Leibniz, protestante; Vico, católico. Interesa sobre todo subrayar el espíritu cristiano de la filosofía de Leibniz. Este, en efecto, se siente ligado a la tradición doctrinal del cristianismo, con plena aceptación de lo que en éste es más específico: lo sobrenatural. Fischer y Barié tratan de hacer de Leibniz un deísta; arguyen que Leibniz, al erigir en suprema ley de toda verdad el principio de contradicción, no puede admitir nada que sea superior a la razón. Argumentación inválida, por estribar en una falsa ecuación de misterio y absurdo. Leibniz y Vico, en consecuencia, son eslabones de la filosofía cristiana. Encuadrarlos en el proceso inmanentista y laico del pensamiento moderno, es pretensión arbitraria, que hace violencia al genuino espíritu de cristiana religiosidad que en ellos alienta. *R. Ceñal.*

CHAIX-RUY, J.: *Para el bicentenario de J. B. Vico*. RevMetMor, 50 (1945), 223-240.

Vico, en su obra, ha querido expresar la oposición que existe entre la ciencia de los filósofos y la sabiduría natural e instintiva de los primeros pueblos, las cuales encuentra unidas en los poemas de Homero y en las tragedias de Esquilo. Las tradiciones y las costumbres que forman el sentido común de las naciones llevan ventaja al buen sentido individual de Descartes.

Vico percibe mucho antes que Nietzsche la ascética espiritual de una humanidad que intenta incesantemente superarse. El filósofo napolitano, lo mismo que el alemán, habría cedido, según el autor, igualmente al pesimismo. La influencia de Vico es notable en el espíritu de algunos eruditos franceses, sobre todo en Julio Michelet, uno de sus grandes historiadores. *Miguel Flori.*

GRANERIS, J.: *Gnoseología y ontología en el pensamiento de J. B. Vico*. RevFilNeosc, número 37 (1945), 244-265.

Con motivo del bicentenario de Vico (1744-1944) se le reivindica de la acusación idealista, recientemente renovada. La fórmula viciana: *ens et factum convertuntur* no admite en modo alguno la interpretación sujetivista que le quieren dar algunos filósofos italianos, con Gentile a la cabeza. Tres grandes orientaciones señala el autor en el pensamiento de Vico enteramente incompatibles con el idealismo: la analogía del ser, la distinción entre certeza y verdad y la clara demarcación que el filósofo napolitano establece de los órdenes gnoseológico y ontológico.

La fórmula: *verum-factum*, en sí oscura, interpretada en su contexto integral, significa que el sujeto cognoscente no conoce sino lo que hace, ha hecho o rehecho idealmente. No porque el conocer sea el que crea el ser, sino porque el hacer es lo que pone el sujeto en condición de conocer. *Flori.*

SOLANA, M.: *La doctrina estética de Balmes.* RevFil, 3 (1944), 67-95.

(Copiamos el resumen que encabeza el artículo.)

El proyecto de Menéndez y Pelayo al escribir la *Historia de las ideas estéticas en España* y la publicación reciente de las *Obras completas de Balmes* invitan a presentar la doctrina estética del filósofo catalán. Balmes no trató de física estética. De la metafísica de lo bello puede decirse que casi no se ocupó. Sin embargo, expuso algunas ideas correspondientes a esta parte fundamental de la Estética; otras veces se limita a hacer indicaciones muy imprecisas sobre puntos de metafísica estética. Aunque no en gran número, y sin formar un cuerpo sistemático de la doctrina, Balmes expuso algunas enseñanzas sobre la filosofía del arte; concepto de la filosofía de la literatura, noción del arte y perfección del mismo, fin de las artes, criterio que debe guiar la ejecución de las obras de arte, reglas para este fin, deberes morales de las bellas artes, mérito de la originalidad en el arte, quiénes deben imitar y quiénes no deben hacerlo, el atildamiento en el arte, la magnitud y la proporción en el arte, concepto de la literatura y relaciones de ésta con la sociedad, concepto de la poesía, factor principal del numen poético, fin evangelizador de la poesía... Aciertos y desaciertos que resaltan en éstas doctrinas. En general, la doctrina estética de Balmes es incompleta y fragmentaria, y en algunos puntos evidentemente equivocada. *L. M. G.*

VECCHI, GIOVANNI: *Il problema dell'arte nell'esistenzialismo di Kierkegaard.* RevFil-Neosc., 38 (1946), 61-69.

Las relaciones del arte con la filosofía han sido siempre estrechas; más si cabe en tiempo del romanticismo, cuando el arte parecía querer suplantar la filosofía y hacerse el vehículo de su penetración.

El existencialismo, por reaccionar tan vivamente contra el racionalismo hegeliano, no dejó de producir figuras de filósofos-artistas, como Kierkegaard. Al revés, el "pensador existencial no tanto debe ser filósofo como artista, porque no es la fría filosofía científica quien transmite el mensaje de la existencia, sino el arte".

En el primer momento, el espíritu se refiere inicialmente por las cosas exteriores a sí mismo; entonces sueña inconscientemente, encuentra lo bello en lo finito (por ejemplo, la belleza humana en la unidad del alma y cuerpo), en el placer; todo depende de sí.

Pero cuando en otro momento ulterior el espíritu se hace consciente, lo bello está en el Infinito, y el genio es religioso. Se siente culpable, ve en la sensualidad el pecado, y en el destino a la Providencia.

Pues bien, como en un estadio intermedio, el espíritu se descubre a sí mismo, descubre lo singular, y le da un sentido: es el arte. Este arte, que en el estadio siguiente tendrá las infinitas paradojas de lo religioso ante lo Absoluto.

Tres concepciones de belleza corresponden a los tres estadios de la vida humana: para el esteta, lo bello es lo que tiene su teleología en sí; para el moralista, es la expresión de lo singular; para el espíritu religioso, es la expresión de la paradoja.

A la luz de su radical irracionalismo, Kierkegaard valora cada una de las bellas artes: primero, el lenguaje, expresión de la espiritualidad que se afirma; segundo, la música, expresión de la espiritualidad que se niega; tercero, la escultura, la arquitectura, la pintura, están en el medio, participando a la vez del sentido y del espíritu. La poesía es, pues, considerada como un arte superior.

Kierkegaard, tan de pensado antirracional, consigue poner de relieve la importancia de la personalidad del artista en la creación de la obra de arte. Pero inútilmente aflora una tímida exigencia de objetividad; el arte está, para Kierkegaard (lo mismo que la verdad), sólo en la subjetividad. Es la sima del irracionalismo engendrador de toda la profunda y trágica angustia, y que señala a la vez la deficiencia de este sistema antisistemático. *Roig Gironella.*

USCATESCU, GEORGE: *La concepción histórica de Jacobo Burckhardt*. RevFil, 5 (1946), páginas 241-266.

El autor nos ofrece una síntesis del historicismo de Burckhardt, su filiación espiritual, aunque en una dirección paralela, respecto de Dilthey, y su afinidad con las formulaciones posteriores más depuradas, siempre originales, de Spengler y Ortega. Hay también una interesante referencia histórica al napolitano Vico, como precursor de Burckhardt. La parte más extensa del estudio está consagrada a una presentación analítico-sintética y ligeramente crítica de la obra de B.: "Consideraciones (reflexiones) sobre la Historia Universal", en la que se recorren los tres factores burckhardtianos de la "civilización": Estado, Religión y Cultura (lenguas, arte, poesía, pensamiento puro); las influencias recíprocas permanentes de estos factores; los procesos activos de la Historia (teoría original de las crisis, muy emparentada con la "Rebelión de las masas", de Ortega); función de las individualidades relevantes, excepciones, "grandezas históricas", y, finalmente, la valoración vital, *histórica* del hombre, sin categorías fijas de esencia o naturaleza.

A lo largo de la exposición, el autor subraya el acento desmedidamente positivista de B., que aflora particularmente al examinar el segundo factor de la civilización, la Religión. "En sus consideraciones sobre la creación de las religiones, la construcción burckhardtiana peca no poco... de positivismo" (p. 250); "criterio positivista, un tanto cerrado y mecánico", que lleva a afirmaciones que implican un "desconocimiento, sorprendente en un erudito como B., de las causas de decadencia del Imperio Romano" (p. 251).

El articulista promete un estudio ulterior en torno a la filosofía cristiana de la Historia, tras de la anterior concepción histórica de aspecto "laico y racionalista".

L. M. G.

ALVAREZ DE LINERA, ANTONIO: *El Cardenal Newman. Un caso de filósofo homeópata*. RevFil, 4 (1945), 467-493.

El artículo es un cuidadoso análisis del proceso vital y dialéctico operado en el espíritu del ilustre converso. Fases de su conversión o de sus conversiones. Crisis filosófico-teológica. Por senderos iniciales que bordean el conceptualismo y el nominalismo, llega a su actitud, firmemente mantenida, de desconfianca en la Lógica racional, a la que considera dotada de estructura sólida para lo abstracto, pero sin bases de certeza para lo concreto. Deriva así a la Lógica del sentido común, al probabilismo, guía de las convicciones del hombre vulgar. Se expone la teoría de las probabilidades convergentes, fuente de una verdadera certeza mental, aunque de orden distinto de la producida por una demostración científica. La fe es un acto de adhesión, no de inferencia; no por ello le faltan los fundamentos de una racionabilidad a medida de las exigencias apologéticas, pero no estriba ahí el asentimiento incondicionado del que cree. El "illative sense" rectifica o aclara la interpretación irracionalista del probabilismo de Newman. No es sensismo ni sentimentalismo; hay una razón implícita, ilativa, que acciona por cauces subterráneos bajo ciertas condiciones y disposiciones personales de orden afectivo y moral. Rozando alguna vez el sensismo escocés y el tradicionalismo, logra Newman construir su original fórmula de la Lógica personal, en la que la teoría de las probabilidades rebasa la vulgar acepción de este concepto para dar paso a una auténtica certeza reducible a las de la Lógica racional. Es el punto delicado que el autor analiza, consiguiendo hacer *razonable* el *irracionalismo* newmaniano. En definitiva, Newman resulta ser un escrupuloso en materia de certeza, por un exceso temperamental de racionalismo, y es curioso notar que precisamente agudizando su criticismo descontentadizo y exigente es como sugiere en quienes le leen una saludable huída refugio a este razonable irracionalismo. Es un auténtico tratamiento curativo homeopático.

L. M. G.

FURLONG, GUILLERMO, S. J.: *Juan Enrique Newman: el hombre*. CyF, 6 (abril-junio, 1945), 11-26.

MC. GREGOR, FELIPE E., S. J.: *La experiencia religiosa en J. Newman*. Ibid., 27-50.

ZURETTI, JUAN CARLOS: *Newman y la educación*. Ibid., 51-57.

Con estos tres artículos y la publicación, en traducción castellana, del capítulo V de la primera parte de la *Grammar of Assent* y otros fragmentos escogidos de la *Historia de mis ideas religiosas*, celebra la revista "Ciencia y Fe", de las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San José (San Miguel, República Argentina), el centenario de la conversión de Newman. Furlong nos ofrece una bella semblanza de Newman, en la que nos hace ver el progreso que se opera en su espíritu hacia la plenitud de luz de que un día gozará. Mc. Gregor quiere describirnos la vivencia religiosa de Newman; para ello expone primeramente la riqueza espiritual que su alma atesora; traza después el itinerario doctrinal de sus creencias; finalmente, nos hace partícipes de la conversación de su alma con Dios. Zuretti nos pinta a grandes rasgos la figura de Newman pedagogo; pero en un amplio sentido, no sólo como organizador de la enseñanza entre sus contemporáneos, sino también como guía y maestro de futuras generaciones. Así es, en efecto, porque su obra y su vida, y, sobre todo, aquella su plena aceptación de la luz, cuyo centenario conmemoramos ahora, son lecciones de perenne vigencia. *R. Ceñal.*

UBEDA, JOAQUÍN: *Perspectivas filosóficas e históricas para la pedagogía de Dilthey.* RevEspPed, IV (1946), 201-235.

Generalmente todo sistema filosófico desemboca en una pedagogía. Esto se verifica especialmente en el de Dilthey, que el autor expone largamente (pp. 202-213) en sus puntos esenciales encuadrándola en la línea de la cultura europea de carácter protestante y racionalista. Dilthey, a través de un extenso y profundo análisis de la conciencia histórica, se encuentra a sí mismo y a su mundo histórico en una situación de inestabilidad e incertidumbre, y trata de ponerle remedio dando al valor metafísico de nuestro conocimiento un nuevo fundamento, que piensa haber hallado en la experiencia y estructura total de la vida humana. A imitación de Kant, a este proceso lo denomina crítica de la razón histórica.

Su intento racionalístico y gratuito de identificar la vida humana con la suprema realidad, fracasa y pone al hombre en una situación insostenible, así desde el punto de vista cultural como histórico. La manera de dar nueva vida a las ciencias del espíritu no es otra que la vuelta a la fe y a la metafísica y teología tradicionales. *Palmés.*

PICARD, NOVATUS, O. F. M.: *De contributione W. Dilthey ad realismum volitivum.* Ant, 21 (1946), 127-148.

El autor no pretende exponer toda la filosofía de Dilthey, sino sólo las ideas fundamentales que fundan el realismo volitivo bajo el aspecto teórico del conocimiento, en orden al problema gnoseológico:

La doctrina de Dilthey sobre la percepción de la realidad externa se inserta en la concepción general de la llamada "Filosofía de la vida" o Filosofía de la experiencia concreta, que niega al pensamiento la pretensión de dominar absolutamente en la vida; ya que la inteligencia sólo percibe lo *esencial*, mientras que la *existencia* únicamente puede captarse por vía volitiva, o expresado con sus palabras: "la vida sólo puede ser percibida por la vida".

Previa una advertencia sobre la metodología diltheyana, el autor divide su trabajo en tres partes: *a*) Considera la vida, en la que analiza el nexo original de la conciencia y el mundo; *b*) Estudia la oposición del mundo y el yo; *c*) Propone algunas notas críticas al realismo volitivo de Dilthey.

a) El punto de partida de la filosofía debe ser no el yo que piensa, sino el yo o la conciencia según la totalidad de sus relaciones, i. e. con todos sus nexos vitales concretos. Dilthey quiere superar el dualismo de la experiencia cartesiana: vida y mundo no se oponen como sujeto y objeto, yo y cosa. Para resolver el problema de las relaciones del yo al mundo, se debe abandonar la forma discursiva y volver al estado más profundo pre-discursivo o pre-conceptual en el que los extremos están estrechamente unidos y *casi coinciden*.

b) La inmediación de la experiencia explica la existencia transubjetiva, y legitima nuestra fe en la realidad del mundo externo. Los objetos externos, los aconteci-

mientos, son partes de las experiencias, y, en cuanto tales, pertenecen a la vida. No postulamos la existencia del mundo externo por medio de la idea de causalidad, sino que más bien en las experiencias de resistencia que ofrecen los objetos se nos da una cierta fuerza, que hemos de concebir como externa.

c) Termina el autor con una somera crítica de estas ideas. Por la experiencia se llega a un sistema extra-egocéntrico, pero supuesto el carácter relativo del yo al objeto—tan destacado por Dilthey—, resulta difícil establecer una "transcendencia" que sea algo más que una relación real dentro de una correlación necesaria. No obstante, la correlación que se da en la conexión vital no debe concebirse como una correlación *idealista* entre sujeto y objeto, pues Dilthey al partir de la experiencia concreta quiere precisamente superar las conclusiones fenomenistas e idealistas a que se llega partiendo de una conciencia puramente pensante. Los ataques de H. Rickert confirman la dirección realista de Dilthey. También se le objeta a Dilthey que de un lado concibe al yo no como algo estático-sustancial, sino como algo voluntarístico, y de otra concibe a las cosas no como substancias, sino como centros autónomos energéticos o dinámicos. *Roldán.*

VAN RIET, GEORGES: *La Critériologie de Mgr. Mercier.* RevPhilo, 44 (1946), 7-35.

En este artículo, avance de un próximo libro, titulado *L'epistémologie thomiste,* se expone la posición del cardenal Mercier en esta materia, que es tratar de conciliar la razón y la experiencia, frente al escepticismo, el positivismo, el dogmatismo y el subjetivismo kantiano.

¿Logró el cardenal esta conciliación? La respuesta nos la da el estudio de las dos fuentes principales del joven profesor de Lovaina: Balmes y Kleutgen, S. I., en sus obras *Filosofía fundamental* y *Die Philophie der Vorzeit,* y de la evolución ideológica del mismo Mercier en las cinco redacciones de su Criteriología.

Ni Balmes ni Kleutgen alcanzaron el ansiado equilibrio entre racionalismo y empirismo, pues mientras el español justifica mejor el conocimiento experimental, el alemán es más feliz en la legitimación de los principios ideales. Busca Mercier un camino intermedio y en su constante preocupación de superar la antinomia de la razón y la experiencia, trabaja y transforma el concepto de verdad, el modo de justificar los juicios reales y experimentales, y en la edición de 1906: *La Critériologie Générale,* nos da su posición definitiva: Mercier, ciertamente, confía más que Balmes en la razón y cuida más que Kleutgen de la experiencia, pero se acerca más a éste en cuanto al valor de los juicios ideales sobre los empíricos. El artículo presenta gran interés por analizar dos de las redacciones anteriores a 1899, no publicadas, y que abarcan la Criteriología general y la especial, que, como es sabido, nunca se publicó.

A. Fabrat, S. I.

FABRI, ENRIQUE, S. I.: *William James y el sentimiento religioso.* Est(BA), 76 (1946), 63-79; 145-176.

Los modernistas dieron actualidad a las teorías de la experiencia de Dios. Su pensamiento se condensa en la frase de su más notable representante americano: "A Dios no se le conoce, se le siente." ¿Qué valor tiene esta afirmación? La respuesta se da en dos artículos, que tratan: 1.°, del significado de la experiencia religiosa en general, su valor y sus límites; y 2.°, de la filosofía de W. J., su experiencia emotiva de Dios y la justificación lógica que de ella intenta (63-65).

La experiencia religiosa.—Después de definir la experiencia religiosa, se circunscribe el problema al aspecto apetitivo o emotivo de la misma. ¿Es admisible? ¿Qué valor tiene? Los escolásticos trataron poco del influjo del afecto en el conocimiento de la existencia de Dios. Por lo que se refiere a Santo Tomás, a quien toma el autor por guía, se puede afirmar: 1.°, que sólo admite la vía basada en el principio de causalidad; 2.°, que aunque no ha tratado expresamente acerca del valor de la experiencia en el conocimiento de Dios, sin embargo, 3.°, admite que el sentimiento ayuda a la razón en la búsqueda de Dios (65-73).

El autor establece ahora las dos aserciones capitales involucradas en la doctrina de Santo Tomás: *a*) La experiencia religiosa no puede dar ni el porqué, ni la medida

de nuestro conocimiento de Dios, puesto que en el origen de todo sentimiento religioso se debe encontrar una idea religiosa, ya que toda volición e inclinación afectiva supone un bien intencionalmente conocido. *b*) Pero esta experiencia indudablemente ayuda y empuja nuestro entendimiento a establecer y admitir la existencia de Dios, revistiendo el conocimiento especulativo de facetas atrayentes y halagadoras. Aunque "el alma llega *primariamente* a Dios por su entendimiento, con todo sólo *perfectamente* llegará al mismo por el afecto y no por el entendimiento" (73-79).

En el segundo artículo, continuación del anterior, reconocida la personalidad de W. J. en el campo de la Psicología experimental, se expone la falsa base criteriológica de donde fluye su actitud acerca del problema religioso. Toda verdadera filosofía de Dios—según W. J.—se ha de fundar en el examen de las manifestaciones de la experiencia religiosa (145-158).

Pues bien, el fenómeno religioso se caracteriza por una emoción sentimental, que encierra la idea de Dios (158-161). Según W. J., nuestro "yo subconsciente" está en relación con una Fuerza y una Vida, pero el "yo consciente" no logra hacérsela patente, sino por el sentimiento religioso, en cuyo caso podemos decir que tenemos experiencia inmediata del Ser divino. Este se nos revela como una actividad superior, que quiere purificar nuestra alma (161-165). El autor hace notar los graves errores y los aciertos que se encierran en la doctrina de W. J. y pasa a considerar su justificación lógica (165-169).

Como es natural, esta justificación se apoya en el principio básico del pragmatismo: Sólo es verdadero lo que es capaz de producir una utilidad. Según esto, "el contacto personal y emotivo que siente mi alma ante la presencia de lo divino debe ser verdadero, porque su aceptación *mejora* mi vida individual y la de la humanidad". Mas, observa el autor, el mismo concepto de utilidad basta para refutar tales teorías, cuya debilidad no hace sino resaltar la solidez de la "vía analógica" para llegar a Dios, defendida por Santo Tomás (169-176). *Sauret.*

ROIG GIRONELLA, J., S. J.: *La sumisión de los místicos al dogma, enjuiciada por Bergson.* Manresa, 17 (1945), 44-56.

Ya se ha notado repetidas veces que hay una notable inclinación en muchos filósofos modernos al estudio de los fenómenos místicos. Supuesto su agnosticismo postkantiano, esta inclinación es un cierto modo de reaccionar contra él, para forjarse siquiera una metafísica incoativa, a base de experimentación. Bergson, por ejemplo, admite la intuición supraintelectual, y además el testimonio de la experiencia mística. Echa mano de ésta para sobrepujar las conclusiones de su obra *L'Evolution Créatrice.*

Ante todo, le llama la atención la singular coincidencia de todos los místicos (por mucho que disten entre sí en el espacio y en el tiempo) al describir su conocimiento experimental de Dios. Y entre los místicos, reconoce Bergson, es verdad, que muchos han quedado más o menos lejos en el camino recorrido, pero los que han llegado al término y han poseído con sobreabundancia esta comunicación son los grandes místicos cristianos. Esto supuesto, deduce conclusiones filosóficas del contenido de su mensaje, filosóficas en cuanto que vienen a sumarse a datos que ya el filósofo poseía, y los corroboran.

Pero ahí precisamente se le plantea el problema: reconoce Bergson que la coincidencia de los místicos en señalar "todos la misma dirección" nos lleva, por ejemplo, a Dios, como a un principio realmente distinto. Ahora bien, admite Bergson asimismo que estos grandes místicos aceptan como presupuesto indiscutible la plena sumisión al dogma y a la autoridad jerárquica. ¿Por qué, pues, no habría que concluir aquí, también, fundándose en estos hechos experimentales, la autenticidad de su mensaje de adhesión al testimonio histórico de la Revelación?

Bergson contesta que, en realidad, los místicos se obedecen a sí mismos; es decir, a un "atinado instinto" que les señala el camino por donde podrán seguir adelante en su misticismo, pero que sacudirían este yugo en cuanto les obstaculizase sus comunicaciones divinas.

El autor del artículo aduce aquí una serie de textos de Santa Teresa, y algunas alusiones a otros grandes místicos, para mostrar la insuficiencia de la explicación bergsoniana, y, por consiguiente, la inconsecuencia que comete al admitir unos hechos ex-

perimentales sólo en algunos de sus corolarios, y no en otros, siendo así que tanto los primeros como los segundos dependen exactamente de la misma fuente que los avala. Un positivismo filosófico que fuera realmente fiel a los hechos experimentales, a pesar de su método insuficiente y falso, obligaría a admitir conclusiones mucho más radicales que las que llega a admitir Bergson en su obra *Les deux sources*, basándose en el testimonio de los grandes místicos cristianos. *M. Flori.*

González Carreño, Jenaro: *La obra filosófica de Miguel Asín.* RevFil, 4 (1945), 125-188.

El lector encontrará aquí una reseña biográfico-doctrinal del gran arabista fallecido, entreverada con legítimas expansiones panegíricas de un discípulo admirador. Se pasa revista a la producción literaria de Asín en su labor incansable, descubridora de valores filosóficos, sobre todo de los autores que han centrado particularmente su estudio, el murciano Abenarabi, el divulgador del Pseudo-Empédocles. Abenmasarra, el cordobés Abenhazam y el genial Algazel. Siguen breves pinceladas sobre la aportación de Asín a la historia de la cultura, editando, con sorpresa muchas veces de los técnicos, sus audaces tesis arabistas, como las coincidencias e influjos mutuos de lo árabe y lo cristiano alrededor de las tres figuras salientes cristianas: Dante, Santo Tomás y R. Lulio. Destaca G. C. la tesis histórica de más fondo de Asín; sobre el hecho de las averiguadas interdependencias antes notadas, una realidad histórica de mayor alcance, la continuidad de la cultura, el nexo entre lo árabe y lo cristiano, en que no siempre tiene aquello la prioridad; concretamente la filosofía árabe se ha vivificado en los fondos cristianos de Oriente y luego la España cristiana y árabe ha venido a ser en buena parte el punto de sutura de la cultura antigua con el Occidente medieval científico. Unos últimos rasgos para perennizar el perfil humano de Asín, vida consagrada al empeño investigador con la pasión absorbente del "tema" hasta la distracción o abstracción de los menesteres de la vida corriente. *L. M. G.*

Germain, J.: *Kurt Koffka. 1886-1941. "In memoriam".* RevFil, 4 (1945), 319-329.

Se rinde homenaje a la memoria del profesor Koffka, muerto en Northampton, Mass. (U. S. A.), y se recuerdan con este motivo las etapas principales de su vida científica con atención especial a su contribución señera al desarrollo de la doctrina gestáltica o psicología de la forma. Los iniciadores de esta corriente científica son Max Wertheimer, Ehrenfels y Mach. Köhler y Koffka son los que le dan un impulso definitivo. Al último de los dos le cabe el mérito de establecer la primera síntesis coherente de una doctrina aún dispersa; es el significado de su "Principles of Gestalt Psychology". Su vida trascurre en gran parte en el ambiente del laboratorio en un quehacer investigador incansable en cooperación con los más destacados psicólogos; labor compartida con la tarea profesoral en Alemania (Giessen), Inglaterra (Oxford) y en Norteamérica, cuyas Universidades visita en plan de conferencista. A la reseña biográfica acompaña un elenco bibliográfico sobre el profesor Koffka. *L. M. G.*

Zaragüeta, Juan: *In memoriam. El R. P. Manuel Barbado Viejo, O. P.* RevFil, 4 (1945), 219-233.

Tras una reseña de la carrera científica, coronada con los puestos directivos dentro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, se apuntan los méritos de la obra del llorado padre en la rama de su especialidad, la Psicología experimental; se subraya su tesis capital, de que la Psicología como ciencia especial tiene arraigo en la tradición escolástica, tomista. Se desgrana la problemática del P. Barbado en torno al eje central, la relación entre lo psíquico y lo fisiológico; queda registrada la interesante aportación de un último trabajo inédito, redactado para el ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: "Desarrollo y estado actual de algunos problemas de psicofisiología cerebral", cuya presentación vino a frustrar su muerte. Relaciona el P. Barbado el "dualismo tomista", mente y organismo, con el "condicionalismo" de Wundt, y vindica, contra los adversarios del pensamiento tradicional y contra los refractarios a una Psicología experimental, la necesidad de coordinar la razón y la experiencia en el estudio de la Psicología. *L. M. G.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *Jorge Santayana. Unas primeras notas.* Raz-Fe, 132 (1945), 277-290.

Semblanza de Santayana, poeta, educador y filósofo. Sus conexiones 1) con Spinoza, en la independencia, libertad sobre todo en la elección de sistemas. Para Santayana es Spinoza el filósofo moderno, de la moral geométrica. 2) Con Ortega, en nacimiento, estudios, vocación a la Filosofía. Ortega volvió germanizado del Norte; Santayana nunca abdicó de su personalidad meridional y española. Coincidentes ambos en la lamentable deserción de la Fe de sus padres; en el materialismo de cierta tendencia poética, más abstracto y metafísico en Santayana, más concreto e intuicionista en Ortega, para terminar ambos en un desesperante escepticismo. 3) Con Séneca; en ambos tranquilidad, caballerosidad, estoicismo, amor al Hado, resignación.

L. Salcedo.

BRÉHIER, E.: *L'idéalisme de Léon Brunschvicg.* RevPhilFrEtr, 136 (1946), 1-7.

La última obra de Brunschvicg (*Héritage des mots, Héritage d'idée*) da a Bréhier ocasión para echar una mirada de conjunto sobre la doctrina de "uno de los más grandes entre los idealistas franceses". No se trata de un idealismo sintético que es verbalismo. El idealismo de Brunschvicg es experimental. Para él el mundo inteligible es una unidad vacía, y la sensación inmediata un simple choque, el cual nada afirma y nada niega: entre estos dos límites se despliega la autonomía del espíritu; una determinación precisa y cada vez más amplia de lo que es la actividad espiritual auténtica, tal ha sido la obra de la vida de Brunschvicg. La noción de autenticidad tiene una importancia capital en su doctrina, la cual es una filosofía enteramente positiva, en cuanto que la claridad de lo verdadero se basta para rechazar sin discusión lo falso, y que la negación no tiene la función estimulativa que la dialéctica le concede. Tal autenticidad del pensamiento fué descubierta al principio en las ciencias matemáticas; pasando a lo humano la encontró también en la conciencia, absolutamente una, tomada en toda su amplitud y sinceridad. Tal invención científica y la moral se adaptan, por su desarrollo inmanente, a las situaciones reales y concretas. Los seis capítulos del último libro analizan seis palabras de uso frecuente en el vocabulario espiritualista: Razón, esperiencia, libertad, amor, Dios, alma, pues puede ocurrir que se hereden las palabras sin que se hereden las ideas. Bréhier hace un pequeño resumen de estos capítulos. "Este libro, que es como la flor de toda su obra, es un apocalipsis del espíritu que se revela en su puridad."

J. Iturrioz.

KUIPER, V. M.: *Aspectos del existencialismo.* RevFil, 3 (1944), 355-384.

El existencialismo, conceptuado por unos como una filosofía de la crisis, y por otros como una crisis de la Filosofía, se presenta ante todos con las notas de una Filosofía revolucionaria y totalitaria. Es en síntesis una vuelta hacia lo individuo, existente, por oposición a lo pre-empírico, absoluto del idealismo. Existir es hacer el propio ser, un poder ser que se actualiza en un devenir inacabado bajo el signo de lo temporal. El existir (individuo) se independiza del existir impersonal, cotidiano, diluido en la vida banal, y se revela así al resorte doloroso, iluminador de la angustia, de la caída, del pecado. La quintaesencia del existencialismo es "reconocer francamente nuestra condición fundamental y aceptarla resueltamente... fieles a nuestra trágica realidad... arrojados en el mundo como seres contingentes y temporalidad efímera... finitud, angustia, pecado, muerte" (p. 368).

Comparado con el idealismo, es a primera faz una abierta rebelión contra él y, en general, contra la tendencia racionalista, desde Descartes, a interpretar al hombre a través de la pura cogitatio, que en el idealismo absorbe lo individuo, y contingente en el sujeto universal, absoluto. Con todo, en el concepto de verdad subsiste un subjetivismo existencialista: el sujeto da sentido y ser al mundo bruto de los existentes de fuera, hasta el punto de que en representantes destacados del existencialismo italiano se entrelazan cómodamente idealismo y existencialismo.

Ante la filosofía cristiana, el existencialismo tiene en su haber, negativamente, su actitud anti-idealista; positivamente, el planteamiento claro de problemas que, insolubles en el relativismo al que fatalmente conduce el existencialismo, "encuentran una

adecuada solución radical *solamente* en la Filosofía cristiana" (p. 382), que contiene "todas aquellas verdades sin las cuales no podemos vivir y sin las cuales la vida se convierte en el infierno que hoy experimentamos" (p. 383). *L. M. G.*

CEÑAL, R., S. I.: *La Filosofía de Martín Heidegger.* RevFil, 4 (1945), 347-364.

El autor reproduce aquí la Nota preliminar con que prologa su traducción castellana de la obra del profesor de Lovaina, De Waelhens (véase la recensión en *Pensamiento,* vol. 2 [1946], 219-221). A vueltas de la presentación del libro, el traductor aporta ciertos puntos de vista personales. Subraya los contacto entre Kant y Heidegger, a la luz, sobre todo, de la obra del último: *Kant und das Problem der Metaphysik;* apunta las tangencias de la temporalidad, "el más radical sentido del existir del Dasein", con el tiempo de Kant, forma propia y especificativa de la imaginación trascendental. El autor fuerza la problemática existencialista en su zona más íntima, planteando resueltamente la pregunta de si es posible, en general, una filosofía de la existencia. En la apreciación final de los elementos aprovechables de la filosofía de Heidegger, el autor se pronuncia en términos acaso menos negativos que De Waelhens. "Su estudio pone de manifiesto que hay en el existencialismo — en el de Heidegger, de modo eminente — enseñanzas muy estimables, tesoros de experiencias y análisis" (p. 364); en particular, "la experiencia de la finitud puede ser magnífico punto de partida para una auténtica metafísica" (ibid). La Filosofía de la existencia ha iluminado con fulgor trágico la verdad básica de la contingencia; el mundo y la vida, ausentes de Dios, se hunden en la inanidad caótica de su nada radical; tal contingencia, medularmente vivida, lanzará como catapulta, a todo espíritu sano, a la región del primer existente, condición y clave del existir finito. *L. M. G.*

BATTAGLIA, FELICE: *Esistenza e coesistenza nel pensiero di M. Heidegger.* ArchdiFil, 15 (1946), vols. I-II, 46-60.

El estudio de lo que *Sein und Zeit* ofrece acerca de la *coexistencia* como modo de ser del existente hombre, lleva a las siguientes conclusiones: Heidegger se cierra todo camino a la consideración social y comunicativa, ignora la sociedad y estado; todo interés colectivo, mundano o extramundano, queda extirpado radicalmente. La coexistencia no añade nada a la finitud y temporalidad de la existencia, que en la situación fundamental que le es propia es deyección y caída. Por esto los que esperan del filósofo alemán una sociología, una política, yerran, como yerran cuantos esperan de él una conclusión religiosa.

No faltan, sin embargo, en el mismo *Sein und Zeit* alusiones y aun desarrollos hacia una unidad espiritual superior al ser existente singular. En *Sein und Zeit* alude una vez a la herencia espiritual que las generaciones presentes reciben de las generaciones pasadas; parece, por tanto, admitirse un patrimonio de cultura que pasa en el tiempo. En *Was ist die Metaphysik?* se habla también de la comunidad de los hombres, que así, colectivamente, se preguntan por el ser. Pero, sobre todo, en *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* se da el paso decisivo hacia el reconocimiento de la existencia social; el problema del lenguaje descubre la potente virtualidad del coloquio en orden a la instauración de una comunidad entre los hombres, y aun de orden superior, con Dios.

Pero la primera dificultad permanece: ¿cómo conciliar estas exigencias ético-sociales y religiosas con los presupuestos metafísicos de *Sein und Zeit?* A partir de aquel ser finito, que es sólo mundanidad y tiempo, ¿es posible instaurar una moralidad y una religión, una sociedad y una convivencia, afirmar una fe y un Dios? La respuesta nos la ha de dar Heidegger en sus futuros escritos. *R. Ceñal.*

ALCORTA, JOSÉ IGNACIO: *La conciencia moral como autorevelación.* RevFil, 5 (1946), páginas 181-215.

La atmósfera ético-religiosa que se respira en la filosofía de la existencia, nos hace preguntarnos si late una doctrina moral, y con qué alcance, bajo ese afectado vocabulario de caída, pecado, derelicción, culpa, tentación... En realidad, lo ético-religioso apenas si entra allí de "una manera simbólica" (p. 184); con una radical

desvinculación de lo teológico y predominio de lo subjetivo, que tiene sus raíces en la apostasía luterana, en los dictámenes eticistas de Kant y en el paradójico acento religioso de Kierkegaard. Lo ético viene a subordinarse a lo ontológico, con una trasposición progresiva de sentido cada vez más lejos de la acepción clásica; entra en el sistema con una función reveladora, *autorreveladora*, y por el mismo caso constitutiva, ya del ser propio, ya del ser del mundo o del ser simplemente, con lo que se consuma la categoría ontológica de lo ético. Esta es la tesis fundamental que se desarrolla en estas páginas, con una atención concentrada en Heidegger, cuya analítica existencial se recorre para destacar en ella el papel revelador y constitutivo que juega la conciencia moral. "La conciencia moral es un toque de atención, un grito para despertar y, por tanto, revelar el modo auténtico del ser" (p. 198). "La conciencia moral que nos despierta al sentimiento original de nuestra situación, abre por ello nuestra existencia a su inteligibilidad y a la del ser" (p. 202). La culpabilidad no es un defecto objetivo sino de un modo de ser del Dasein; es la negatividad íntima, constitutiva, cuyo reconocimiento hace posible el auténtico autodespliegue. *L. M. G.*

Bucceri, S.: *La Metafisica di Heidegger*. RivFilNeosc, 38 (1946), 38-51.

En la segunda mitad del siglo XIX el iluminismo inglés había conducido a una preponderancia tal de la psicología, que de ahí nació el llamado "psicologismo" o reducción de toda investigación filosófica, especialmente criteriológica, a la psicología; es decir, reducción de la inmutabilidad científica y metafísica a las leyes de la inducción psíquica.

Brentano reaccionó, en parte; más B. Bolzano, y decididamente E. Husserl, que de las dos acusaciones contra el psicologismo: primera, las leyes lógicas no pueden derivarse de leyes empíricas, y segunda, el psicologismo es reducible al escepticismo, insistió en la primera. Pero con su *epoché* (que intenta evitar tanto la negación metafísica del positivismo como la deducción inexperimental del idealismo) no evita las deficiencias y contradicciones que supone el colocar la esencia, lo universal, en lo dado; es decir, de suerte que lo *en mí*, sea lo *en sí* (*an sich*), si se permite acuñar esta expresión.

Varios filósofos comprendieron pronto que el método fenomenológico no se bastaba. Heidegger nota que el *ser* del *ente*, o aquello por lo que todo lo existente es ente, precisamente es lo que está *cubierto* bajo el dato experimental de la conciencia; lo cual dará a luz la teoría del existencialismo.

La autora desarrolla brevemente a continuación los análisis de Heidegger y muestra que su metafísica es propiamente una negación de metafísica.

En la segunda parte del artículo analiza las relaciones e influencias de filósofos y sistemas con Heidegger: Platón, San Agustín, Nietzsche, Fichte, Husserl, Bergson, Kierkegaard, y, por otra parte, fenomenología, dialectismo, irracionalismo.

Al fin, parangona a Heidegger con Hegel: "Así como la fenomenología abría a Hegel el paso al sistema de la lógica, así las contradicciones de la lógica hegeliana han abierto el mundo de la existencia." *Roig Gironella.*

A. Ciulla: *La libertad creadora personal en las meditaciones existenciales de Nicolás Berdiaeff*. RivFilNeosc, 37 (1945), 109-135 y 162-188.

El pensamiento filosófico de Berdiaeff se halla en *Cinco meditaciones*, su obra más característica. El filósofo ruso coloca el centro de la espiritualidad e interioridad en la verdad del cristianismo, del cual no se habría impregnado la filosofía hasta los tiempos modernos por su vuelta al sujeto mediante el *cogito cartesiano*. Entre Dios y el hombre hay una continua tensión dialéctica de acercamiento. Existe un deseo humano de Dios y un deseo divino del hombre. La concepción del existencialista ruso es profundamente gnóstica. El Cristo, el Hombre-Dios, existe desde la eternidad. El Logos humanizado tiene una realidad sobreespacial y sobretemporal. De esta suerte, el hombre, cuya esencia pone B. en la libertad creadora, por Cristo y en Cristo queda constituído centro del cosmos y de toda la realidad.

Con ese panteísmo de tipo gnóstico junta B. una actitud esencialmente idealista expresada con frases como éstas: "La objetividad es el producto de la objetivación." "Conocer es crearse un mundo exterior", etc. Heidegger, no teniendo en cuenta la li-

bertad creadora, nos ha dado, dice B., una teoría del tiempo, y con ello, la filosofía de la *preocupación*, pero no la filosofía de la *creación*. El hombre, por la libertad creadora personal, se halla en el rango mismo de Dios. En el desarrollo de este concepto, B. depende mucho de Schelling. Finalmente, B. funda toda la filosofía en el sentimiento. Kant es para él el "gran Maestro", según el cual la razón no puede, en modo alguno, garantizarnos la verdad. *Flori.*

COLLINS, JAMES: *Una aproximación a Karl Jaspers.* Thought, 20 (1945), 657-91.

Durante los años inmediatamente anteriores al estallar la guerra de 1939, dentro y fuera de Alemania iba adquiriendo cada día más importancia la filosofía de la existencia (Existenzphilosophie) de Karls Jaspers, frente a la filosofía existencial (Existenzialphilosophie) de Martín Heidegger, de moda entonces en las Universidades alemanas, como treinta años antes lo habían sido, Bergson, en el Colegio de Francia, y W. James, en Norteamérica.

La antropología filosófica de Heidegger, a una crítica serena, realizada en los medios neoscolásticos, se ha revelado radicalmente opuesta a la verdad cristiana y a la filosofía perenne. En cambio, Jaspers, en algunos puntos, aun en medio de notables diferencias, hace causa común con la filosofía tradicional, como, por ejemplo, en su oposición a la inmanencia total del existencialismo. La tesis de que el objeto propio de la filosofía es el ser, la acepta también Jaspers, entendiéndola empero de manera diversa. Jaspers recusa, como Heidegger, el racionalismo, pero también rechaza la exaltación antirracionalista. Su intención es dejar igualmente a salvo los derechos de la razón y los de la existencia, aunque sostiene que la existencia está constituída por un acto de libertad y que sólo es accesible por vías extraintelectuales. El contraste entre Jaspers y Heidegger es particularmente notable cuando tratan de la fundamental situación de la muerte. Heidegger, conforme a su ontología, intenta construir una genuina teoría de la muerte, al paso que Jaspers niega que la muerte misma pueda ser conocida. De los hechos empíricos, concluye Jaspers, la no inmortalidad entendida solamente como continuación temporal y empírica al modo de la presente.

Pero el mayor mérito de Jaspers está en la defensa que contra Heidegger y los existencialistas ha hecho de la trascendencia como factor necesario en la existencia humana, si bien el lastre kantiano no le ha permitido construir una metafísica supracategorial y ni siquiera llegar al genuino conocimiento de lo trascendente. Sin embargo, sostiene que los pensadores de hoy deben concentrar sus investigaciones en torno a los problemas de Dios y del alma humana. *Flori.*

BELLEZZA, VITO A.: *Nota sull'esistenzialismo italiano.* ArchdiFil, 15 (1946), volúmenes I-II, 143-162.

El P. Cornelio Fabro, en recientes escritos, ha tratado de definir las diversas corrientes del existencialismo italiano. Para ello propone una calificación más amplia de las diversas tendencias del existencialismo europeo. Distingue un existencialismo de izquierda, idealista, y un existencialismo de derecha, teológico, originariamente protestante. Niega Fabro la autenticidad de estas dos corrientes existencialistas, para proclamar como único existencialismo auténtico el católico, representado en Francia por G. Marcel. En Italia, la izquierda existencialista está representada por Abbagnano y Paci, entre otros; la derecha cuenta con Castelli y Bongioanni; pero éstos dos, aunque católicos, no le satisfacen a Fabro, por su irracionalismo y misticismo; más plenamente le llena la posición de C. Mazzantini, militante en el realismo tradicional, que propugna una feliz conjunción de tomismo y existencialismo.

Bellezza discute los fundamentos históricos de la clasificación propugnada por Fabro. Este coloca a la cabeza de la corriente de derecha existencialista, teológica y realista, a Kierkegaard; trata de demostrar que Kierkegaard, no obstante su irracionalismo religioso, defendió la razón aristotélica contra la razón hegeliana; de esta manera, concluye Fabro, aquel primitivo existencialismo kierkegaardiano podrá evolucionar en un existencialismo tomista. Pero tal pretensión es completamente ilegítima: el realismo religioso de Kierkegaard, que es individualismo ético-religioso sobre bases irracionales, nada tiene que ver con el realismo filosófico aristotélico-tomista. Las ca-

racterísticas fundamentales, pues, del existencialismo kierkaardiano son: el exclusivismo religioso y el irracionalismo. Esto supuesto, Bellezza concluye que, de todos los existencialistas italianos, dejando a un lado los idealistas (Abbagaano, Paci, Grassi, Luporini, Massolo, Carlini, Guzzo), los que están más cerca de Kierkegaard, esto es, del auténtico existencialismo, son Castelli y Bongioanni. *R. Ceñal.*

De Waelhens, A.: *L'existentialisme de M. Sartre est-il un humanisme?* RevPhiLo, 44 (1946), 291-300.

Este conocido crítico del Existencialismo estudia en esta nota crítica la nueva publicación de Sartre titulada *L'existentialismo est un humanisme?*, de 141 páginas, la cual recoge una conferencia de Sartre destinada a responder a algunas objeciones de orden general suscitadas por su obra. Reconocidas las cualidades de estilo y exposición que caracterizan a Sartre, sintetiza las respuestas de Sartre a las objeciones: al nihilismo opone Sartre su humanismo. Su "miserabilismo" no es mayor que el que se encuentra en otros literatos. En cuanto al inactivismo y quietismo, responde Sartre con su doctrina sobre la libertad y sobre la responsabilidad: el autor hace una crítica detallada de esta doctrina para hacer notar las internas contradicciones del sartrismo. En cuanto a la solidaridad humana, no se distingue la moral de Sartre de una psicología de relaciones intersubjetivas. Si se está condenado a ser libre, por una parte hay que admitir libertad en todo, pero la libertad está ya radicalmente destruída. Este libro dará, a los que no conozcan otra cosa del sartrismo, una impresión de debilidad e incoherencia, que nada ayudará al prestigio de su autor. *J. Iturrioz.*

Bontadini, Gustavo: *Caracteres de la filosofía contemporánea. Del positivismo al problematicismo.* RivFilNeosc, 37 (1945), 2-41.

El pensamiento contemporáneo más reciente está caracterizado por el problematicismo y el existencialismo, encuadrados dentro de la dialéctica idealista. Son sus principales exponentes en Italia: Banfi, Carabellese, Carini, Tarozzi, Troilo, Baratono y Pastore.

Banfi propugna un problematicismo radical, que pretende deducir del sistema de las determinaciones transcendentales de la razón, cuya obra problemática tiende, no obstante, a resolverse en un realismo metafísico.

Carabellese condiciona también el problematicismo a la posibilidad de una metafísica, como tendencia y esfuerzo hacia una representación incondicional del Absoluto.

Carlini, estribando en las exigencias de orden práctico, ha llegado ya a la realidad del Absoluto, sin mengua, por tanto, del problematicismo de la razón especulativa. Kant, con su "transcendental", ha dado el principio de solución del problema del mundo y abierto el problema de la espiritualidad, y formulado claramente el existente humano que el existencialismo de hoy ha visto.

El problema heideggeriano "¿Por qué existe el ser más bien que la nada?", ha de resolverse vivificando la filosofía contemporánea con San Agustín y no con Descartes, como algunos existencialistas creen.

Tarozzi cree que, en consonancia con el impulso inicial del problematicismo, el cometido de la filosofía de hoy ha de ser la reconstrucción de la metafísica.

Troilo, si por una parte combate victoriosamente el dogmatismo idealista, por otra impugna también la verdadera metafísica religiosa, que él llama *hipertranscendencia.*

Pastore, de procedencia criticista, considera las conclusiones de Kant como las premisas indispensables del pensamiento contemporáneo. El realismo no podrá lograrse jamás sino en forma dogmática, racionalmente injustificada. En conclusión, el autor deduce que ninguno de estos filósofos logra salirse del horizonte idealista kantiano.
Flori.

Bontadini, G.: *Caracteres de la filosofía contemporánea. Exigencia metafísica.* RivNeosc, 37 (1945), 73-108.

En los autores recensionados en este segundo artículo resalta más que en los anteriores la inquietud por la metafísica. Particularmente, el existencialismo realiza un grande esfuerzo por superar el inmanentismo idealista. Lo que revela la experiencia

inmediata del existente humano no satisface la nostalgia y la exigencia de un más allá. Exigencia, empero, que sólo tiene el sentido de problematicidad. Los dos más típicos representantes en Italia del problematicismo y del existencialismo, respectivamente, son U. Spirito y Abbagnano.

U. Spirito, que poco antes se consideraba como fidelísimo continuador de Gentile, refuta ahora con fuerza el actualismo gentiliano. Para nuestro problematicista, pensar es suscitar problemas insolubles. Con todo, el problematicismo de U. Spirito implica esencialmente transcendencia.

Abbagnano se esfuerza por superar el aspecto negativo o teoría del *fracaso* de la razón, por la que se caracteriza el existencialismo de Jaspers y el de los alemanes en general. Y en esto precisamente consiste la originalidad del existencialista italiano, para quien la definición misma del existente es "un saber efectivo".

Guzzo, con su estudio *Después de la filosofía de la existencia*, presenta esta filosofía como un ciclo ya cerrado, pues el existencialismo, para él, no es más que la descripción de la experiencia, cuya problematización "¿Cómo es posible esa realidad que se nos ha dado en la experiencia?", ya no le incumbe. Cuál sea, empero, el sentido de esta fórmula problemática, Guzzo no lo declara, si bien propugna fideísticamente la transcendencia de Dios con respecto al mundo de la experimentación.

Bontadini sintetiza la trayectoria fundamental del pensamiento contemporáneo en dos momentos. En el primero se propugna el idealismo, recusando el presupuesto dualístico de una transcendencia abstracta del ser; en el segundo, se encuentra el ser que se había negado en el interior de la conciencia. Se llega a un realismo que se mantiene dentro del horizonte idealista. *Florí.*

Beneda, Julián: *De la movilidad del pensamiento según una filosofía contemporánea.* RevMetMor, 50 (1945), 161-203.

Porque todas las afirmaciones de la ciencia se tienen hoy día por modificables o sujetas a revisión [?], los filósofos movilistas conciben el pensamiento mismo como una instabilidad pura. El mayor de los apóstoles del movilismo del pensamiento es Bergson, que propone como tipo perfecto del pensamiento la *duración*, entendida como "incesante movilidad". Gastón Bachelard quiere expresar la misma idea cuando nos habla de la *ansiedad* de la ciencia y afirma que la duda es para el sabio no un estado provisional, sino esencial y definitivo.

Pero esto es falso, porque un pensamiento científico, aunque se le suponga provisional, no por eso deja de ser un estado fijo en la mente de quien provisionalmente lo adopta. El que se sucedan con vertiginosa rapidez unas a otras las creencias científicas no impide que se dé alguna estabilidad, pues sin ésta la ciencia ni siquiera sería formulable.

Los filósofos movilistas trasladan indebidamente al pensamiento la movilidad del objeto pensado. Habiendo llegado algunos hasta el extremo de creer que la ciencia, para expresar mejor su esencial fluidez, debería adoptar las formas musicales. Ya Bergson señalaba la melodía como la imagen más exacta de la duración o de la realidad. Un pensamiento científico carece de valor, dicen, por el mero hecho de estabilizarse, porque entonces ha perdido ya el misterio.

Se concibe que así hable un poeta, pero no un hombre de ciencia, cuya misión es el descubrimiento de la realidad. El movilismo filosófico encuentra su más plena expresión en la *dialéctica hegeliana*. La fortaleza en que se refugian finalmente los movilistas, es la *invención*, la más alta actividad del espíritu, que falsamente hacen consistir en una absoluta ausencia de fijeza, pues el estado que precede a la invención está constituido por afirmaciones estables y el fin a que tiende es asimismo la estabilidad, ya que sólo ésta es la que puede proporcionar la satisfacción que busca el inventor. El dinamismo genuino del pensamiento científico y filosófico, que consiste en la firmeza del espíritu y resiste a la dispersión natural, no pierde por eso ninguno de sus derechos. *Florí.*

GAMBRA CIUDAD, RAFAEL: *El materialismo histórico y los datos de la filosofía actual.* RevFil, 4 (1945), 559-587.

El materialismo histórico, en la formulación definitiva de Marx, no es sino la última fase de un proceso de racionalismo por esencia desvinculado de lo netamente histórico. Es la última "*deshistorificación* de la Historia" (p. 587). La filosofía de la existencia ha devuelto a lo histórico su sentido, precisamente inabarcable, por un sistema de contextura lógica, cerrada con los idealismos dieciochescos, padres legítimos del materialismo. Esta es la tesis desarrollada por el autor con tino y profundidad. Primero se muestra al materialismo como la última fase del proceso racionalista-idealista. La realidad histórica es la última conquista del racionalismo. La violencia de esta integración, acaso existente ya en Hegel, se evidencia en la reacción anti-idealista que desemboca en los anti-racionalismos rabiosos del siglo XIX. Lo primero independizado es, naturalmente, lo histórico. En esta marcha inversa hemos llegado a otro punto terminal opuesto, en que *todo* queda bajo el signo irracional de lo histórico, temporalidad y contingencia. Es el signo de nuestro tiempo, no ya sistematizar lo histórico, cosa desechada, sino interpretarlo. Se exponen algunas causas de la pervivencia de restos del materialismo: fondos naturalistas, escépticos, anti-espiritualistas, progresos materiales de la técnica. Breve reseña de la genética del materialismo, de Hegel a Marx, pasando por Saint-Simon y Feuerbach. Se insiste, finalmente, en las objeciones justificadas que la moderna filosofía hace al materialismo histórico, dando nueva luz a la contingencia, temporalidad, y aportando una nueva valoración de lo espiritual. No poco contribuyen a esta reconquista de lo histórico las condiciones inestables de los tiempos nuevos, que enfrían todo afán de encerrar en rígidos esquemas lógicos la realidad histórica. Ello mismo lanzará el pensamiento a nortes fijos atemporales que den el sentido superior a la Historia Universal. *L. M. G.*

PEGIS, A. C.: *Gilson y el tomismo.* Thought, 21 (1946), 435-454.

La reedición, notablemente perfeccionada, de las obras de Gilson *Le thomisme* y *La philosophie au moyen age,* representa una aportación notabilísima al estudio de la filosofía medieval y revela un perfeccionamiento de consideración en su autor como historiador de la filosofía y como filósofo. Gilson ve ahora la historia de la filosofía medieval como un drama metafísico que se desarrolla en torno a los problemas del ser y de la existencia, subrayando la importancia que tuvo el *esencialismo* platónico como vehículo de las ideas cristianas. Santo Tomás se distingue de sus predecesores y contemporáneos por el descubrimiento y formulación de un existencialismo metafísico que constituye el perfeccionamiento de su filosofía, que pone al servicio de la teología.

El Gilson objetivo e imparcial de hace veinte años aparece ahora crítico y dogmático. El historiador, a través de la historia de la filosofía, se ha convertido en filósofo purista y dogmático. Gilson, más allá de los filósofos, y a través de ellos, ha visto la filosofía; y más allá de las opiniones filosóficas, ha visto la verdad. Una de las lecciones que ha sacado de la historia, decisiva, a su juicio, para la existencia de la genuina filosofía, se refiere a las relaciones entre la moderna epistemología y la metafísica medieval. Es la ruina de la filosofía escolástica el pretender conciliar lo inconciliable, como sería una combinación de Santo Tomás y Descartes o de Santo Tomás y Kant. *Florí.*

LA VIA, VINZENZO: *L'unità della filosofia Blondeliana dalla tesi del 1893 alla Trilogia.* Teoresi, 1 (1946), 49-60.

El eje de la concepción blondeliana es la noción absolutamente concreta—o sea, rigurosamente realista—de la "acción", en lo que tiene de más específico; esto es, como conexión de individualidad y universalidad, de libertad y necesidad; de esta manera, bajo el punto de vista de la acción, todo singular se distingue del todo y se une al todo; es decir, se relaciona con el orden entero de los seres y con su Principio y Fin supremo. Este sentido fundamental de la acción, con un proceso natural de progresiva explicitación, aparece programáticamente desde el primer escrito blondeliano, la tesis de 1893, para definirse cada vez más y más en sucesivos trabajos, hasta llegar a la magnífica construcción de la Trilogía, *La pensée, L'être et les êtres, L'action*

(París, 1934-1937). La unidad de pensamiento en toda esta larga evolución está determinada por la permanencia constante de unos mismos fines del filosofar blondeliano; son éstos: por una parte, el propósito técnico de comprender e integrar en una doctrina homogénea y continua la totalidad de los problemas, no sólo los de la naturaleza, de la ciencia y de la vida humana, sino también los del misterio divino y lo sobrenatural; y, por otra, el propósito de sacar a luz y descubrir qué implica, a qué tiende o qué debe alcanzar esa inevitable y nunca satisfecha demanda de infinito, ese perpetuo *sursum* que constituye el *resorte*, sin el cual ni se obraría ni se pensaría, si pensar y obrar es continuo sobrepasar el dato recibido pasivamente y el orden inmanente de las cosas, un tender constante a reducir al acto, por encima de la realidad natural, un valor humano, o más bien sobrehumano, o más bien aún, y finalmente, divino. Esta continua referencia a ese contenido metafísico es lo que hace, según La Via, del estudio blondeliano de la acción el método realista por excelencia.

R. Ceñal.

OBERTI, E.: *La posición de Guido Calogero en el idealismo contemporáneo.* RivFilNeosc, 37 (1945), 42-49.

Guido Calogero pretende colocarse en una posición media entre la de Gentile y U. Spirito. En su análisis crítico del actualismo, muestra cómo la infinitud absoluta del Yo destruye el devenir, que por el mismo hecho de hacerse objeto queda anulado. Calogero quiere desempeñar el papel de filtro depurador de los motivos implícitos de vitalidad que encierra el actualismo, devolviéndole la fluidez y abertura indispensables para su coherencia; mas, en realidad, permanece aún dentro del absolutismo gentiliano. *Florí.*

PEMARTÍN, JOSÉ: *"Epígonos" de la era cartesiana.* RevFil, 3 (1944), 435-467.

Amplia reseña comentario del libro de Bachelard *Le nouvel esprit scientifique*, en que el articulista perfila su propia crítica. La pujante floración científica post-cartesiana, fiel en principio a la *dislocación* pensamiento-extensión, vaciada en el mecanicismo matemático de Newton, se asentaba de hecho sobre valores ontológicos implícitos, con un fondo explicativo causal más o menos explícito. La moderna Física, aun sintiendo la misma imperiosa necesidad de hacer metafísica, al menos "exercite", ha llevado, sobre todo desde las disonancias revolucionarias de Einstein y Plank, a un punto de "exasperación" aquella dislocación cartesiana. Subsiste un formulismo matemático, que, en fuerza de abarcar la realidad temporal contingente, pierde el filo deductivo para degenerar en cifra probabilística-estadística desbordada por la temporalidad. La Física queda reducida a una estéril técnica experimental, productora de fórmulas empíricas. Sólo una visión metafísica acuñada por el patrón del realismo tomista, con la unión equilibrada del entendimiento y lo sensible, nos librará de la disociación cartesiana, cuyas consecuencias hoy se liquidan catastróficamente. *L. M. G.*

ITURRIOZ, J.: *Filosofía como sustitutivo.* Hechos y Dichos, 20 (1946), 398-408.

Este artículo recoge las reacciones observadas en la prensa española a raíz de la conferencia dada por D. José Ortega y Gasset en el Ateneo de Madrid el día 4 de mayo. Para valorar luego a Ortega como filósofo se recurre a datos autobiográficos de singular importancia, que equivalen casi a una confesión sobre los orígenes de la trayectoria filosófica de Ortega. Este había hecho profesión pública de su apostasía. Pero luego explicó así la filosofía: es el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. De lo cual resulta la filosofía como un sustitutivo de la fe perdida. Así habrá de explicarse el origen y la naturaleza de la vocación filosófica de Ortega. *J. I.*

NEGRE, PEDRO: *Para comprender a la India.* RevFil, 5 (1946), 217-239.

La doctrina de la transmigración kármática es punto fundamental de la conciencia hinduística y clave en buena parte del secreto de la impenetrable mentalidad india. El articulista nos da unos trazos de esta teoría y su desenvolvimiento histórico. Es ajena a los primitivos Vedas, donde luce más bien la idea de una recompensa definitiva tras

de la muerte. De los Brahmanas posteriores a los Upanishads va adquiriendo cuerpo y formulación dicha teoría. El proceso de la reencarnación, a partir de la cremación del cadáver, lo hallamos descrito con curiosos detalles en textos de los Upanishads como "Los cinco fuegos" y "Las dos sendas". El Karma (concepto de origen védico), ley de la transmigración, puede definirse: "el orden establecido y garantizado por la ley de las inevitabls consecuencias que se siguen de toda acción como determinantes del ser en su vida futura". "*La acción determina el destino y el destino la nueva acción*" (p. 233). Sólo las acciones indiferentes, ni buenas ni malas (ni blancas ni negras) amenguan el karma y pueden tener un poder liberativo respecto de su encadenamiento férreo. El propio medio salvador del karma es el conocimiento, así como la ignorancia, que supone el deseo, y es fuente de acción, le acrece. En el fondo hay una preocupación por el problema del mal y del dolor; se ve en la transmigración una sanción continua niveladora de todos los desórdenes y se atisba en esperanza un reino final de la justicia, un triunfo del espíritu sobre la materia. Late, asimismo, una aspiración panteísta; en el seno profundo del propio ser el conocimiento nos da la real identidad con el Brahman absoluto, el Infinito, el Inmortal, el Unico-Todo; es la perfecta *autorrealización*. *L. M. G.*

IRIARTE, JOAQUÍN, S. I.: *La Filosofía española ante el gesticulante barroco*. RazFe, volumen 131 (1945), 324-336.

Testimonios acerca del valor de la Filosofía hispánica en los autores del gesticulante barroco, en pugna con las falsedades propugnadas por Mercator en su famoso Atlas. Son numerosos esos testimonios, especialmente sobre Suárez y Lulio, y provienen de toda Europa, en especial de los protestantes alemanes, que nos dan una idea del enorme influjo hispánico en el terreno metafísico.

— *La Filosofía española bajo el chiste volteriano*. RazFe, vol. 132 (1945), 57-71.

Después del barroco viene el siglo de la Enciclopedia, de gran literatura histórica. En la primera *Historia de la Filosofía*, de J. Brucker, ni se menciona a España en el volumen V, y en el IV, muy de pasada, fuera de Vives, Sepúlveda, Lulio, etc. Si nos atenemos más al espíritu que a la letra, aparece España en esta primera historia como madre fecunda de filósofos de profunda especulación. Voltaire y los suyos niegan aún la aptitud española para la sana filosofía. En nuestra primera *Historia de la Filosofía*, del jesuíta P. Pou, no queda plenamente vindicada la filosofía patria. Al fin del XVIII, los enciclopedistas niegan a España toda intervención en el campo científico; Masson llega a preguntarse: ¿Qué se debe a España? La reacción viene, sobre todo, en Forner y los jesuítas expulsados en Italia; pero su defensa, exceptuada la de Denina, es pobre. Los Feijóo, Mayans, Alvarado, arrastrados por la corriente baconiana del siglo, defienden tímidamente nuestra cultura contra tan irracionales ataques. Del otro lado del Rhin corren también corrientes adversas contra las "Metaphisicationes hispanae" (Goethe),

— *La Filosofía española para el doceañista y el krausista*. RazFe, vol. 132 (1945). páginas 117-132.

A la languidez en el recuerdo del siglo XVIII, sigue en el XIX el desdén y el olvido de la Filosofía hispánica, que no existe para Schlegel, ni Hegel, ni en general para los franceses. Entre nosotros, ni Quintana, ni el common-sensista Eixalá, ni García Luna, etc., entre los historiadores, reconocen el valor de nuestra Filosofía. Extraña el caso de Balmes, que en su historia apenas si nombra algún autor patrio; omisión corregida en parte por F. Cuevas. Entre los hispanistas es digno de notarse Cánovas por su valoración vigorosa, aunque equivocada, de nuestra Filosofía. Con Laverde empieza la gran corriente reivindicadora de esa Filosofía, y para restaurarla claman con él: Mata, Campoamor, Azcárate, Canalejas, Martín Mateos, etc. Crece así la idea de una biblioteca de Filósofos Españoles, a la que extrañamente se opone Z. González. Los dos Castros, con Vidart, señalan certeramente los veneros de nuestra Filosofía, y Valera, con su instinto de la medida, es el precursor de la controversia Revilla-Menéndez. *L. Salcedo.*

— *La Filosofía española y el duelo Revilla-Menéndez.* Raz-Fe, 133 (1946), 347-364.
— *La Filosofía española y la polémica Fonseca-Menéndez.* Ib., 443-458.
— *La Filosofía española y el choque Menéndez-Guardia.* Ib., 527-542.

Sigue el autor sus eruditos estudios sobre la existencia de una Filosofía española La figura de Menéndez y Pelayo se presta. En el primero de estos tres artículos, suscita la controversia una frase de G. Azcárate atribuyendo la decadencia científica y filosófica de España a la intolerancia inquisitorial de los últimos siglos. De su parte se ponen pronto Revilla, Núñez de Arce, Salmerón y el cubano Perojo. Menéndez alega en contra las tres grandes corrientes nacionales: lulismo, vivismo y suarismo. A. Pidal con Z. González corrigen: la verdadera filosofía nacional es la escolástica tomista. Menéndez responde que insiste en los no escolásticos, por presentar filósofos de gran originalidad de pensamiento.

En el segundo artículo sigue el ataque del P. Fonseca, O. P., defendiendo el tomismo como la única filosofía española y cristiana. Menéndez vuelve a aclarar que su sentir no es suplantar el tomismo, sino buscar materiales originales en nuestra filosofía.

En el tercer artículo, la ofensiva contra la filosofía española se extiende aun por el extranjero, sobre todo por Francia. Desde aquí, el menorquín J. M. Guardia, en tonos antiespañoles y sectarios, acomete no sólo contra la existencia de una filosofía original española, sino contra el ilustre defensor de ella. Ahora ya tiene quienes con más o menos decisión le apoyan: un Hinojosa, Moreno Nieto, Simonet, Fernández Vallin. *P. Argos.*

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA. Año 1945

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

1 **Aster** (Ernst von): Historia de la Filosofía. Trad. por Emilio Huidobro y E. Tech de Huidobro, 2.ª edic., revisada y ampliada. Barna., Edit. Labor, 1945, 478 p. (Col. Labor, Secc. I, Ciencias Filosóficas, nn. 361-362.)
2 **Bofill** (Jaime), **Vélez** (José): Historia de la Filosofía. (Séptimo curso de bachillerato.) Barna., Edit. Barna., 1945, 232 p.
3 **Genovés** (Vicente): Breve historia de la filosofía. Valencia, 1945.
4 **Huidobro de la Iglesia** (Emilio): Historia de los sistemas filosóficos. Barna., 1945, 95 p.
5 **Schopenhauer** (Arturo): Estudios de historia filosófica. Trad. de Edmundo González Blanco. BA, Biblioteca Nueva [1945?], 272 páginas.
6 **Windelband** (W.): Historia de la filosofía, con un capítulo final sobre la filosofía del siglo XIX, por H. **Heimsoeth.** 8 tomos en 7 vols., México, 1941-1945.
7 **Sánchez Marín** (Faustino G.): El problema de las filosofías nacionales. VV, 3 (1945), 447-450.

Edad antigua.

[Sócrates]
8 **Carliski** (Mario): Sócrates y Segismundo. Nosotros, 13 (1945), número 93.
9 **Catalano** (Héctor): La concepción socrática del conocimiento. Philosophia, 2 (1945), nn. 2-3.
10 **Dilthey** (Wilhelm): La Escuela de Atenas. Letras de México, 5 (1945), n. 108.

[Platón]
11 **Portuondo** (Antonio): La Paideia platónica. Letras de México, 5 (1945), n. 109.
12 **Rubio** (Fernando): La amistad en Platón. CdD, 157 (1945), 461-474.

[Aristóteles]
13 **Aristóteles:** Moral. La Gran Moral. Moral a Eudemo. Trad. de Patricio de Azcárate. 2.ª edic. BA, Espasa-Calpe, 1945.
14 **Vallejos** (Raúl): Aristóteles y la lógica moderna. Universidad de Antioquía, 19 (1945), n. 73.
15 **Derisi** (Octavio Nicolás): La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás. BA, Cursos de Cultura Católica, 1945.
16 **Mondolfo** (Rodolfo): La transcendencia extemporal divina y la infinitud temporal en el período religioso de la filosofía griega. Philosophia, 2 (1945), nn. 2-3.

[M. Aurelio]
17 **Marco Aurelio:** Soliloquios. Barna., 1945.
18 **Moralistas griegos:** Marco Aurelio, Teofrasto, Epícteto, Cebes. M., Edit. Aguilar, 1945.
19 **Brochard** (V.): Los escépticos griegos. BA, 1945.
20 **Brown** (S. G.): Lucretius and Santayana. New-Mexico, Quarterly Review, 15 (1945), n. 1.

Patrística y medieval.

[Estudios generales]

21 **Altaner** (Berthold): Patrología... [traducida], por los PP. Eusebio **Cuevas**, O. S. A., y Ursino **Domínguez**, O. S. A. M. Espasa-Calpe, y Barna., Herder, 1945. XX-368-66 p.

22 **Wulf** (Maurice de): Historia de la filosofía medieval. Trad. de la 6.ª edic. francesa, por Jesús **Toral Moreno**. Dos tomos. México, Edit. Jus, 1945, 272 y 348 p.

23 **Solana** (Marcial): La presentación del cristianismo ante los filósofos. Cristiandad, 2 (1945), n. 19, 14-17.

[Filosofía cristiana]

24 **Iriarte** (Joaquín): La controversia sobre la noción de filosofía cristiana. Comienza la discusión. Tres grupos y tres sentencias que apuntan apenas (1911-1928). PENSAMIENTO, 1 (1945), 7-29.

25 — — ¿Filósofo San Agustín? PENSAMIENTO, 1 (1945), 275-298.

26 **Valbuena** (J.): La filosofía de la insuficiencia. RevFil, 4 (1945), 235-253.

27 **Ferrari** (Angel): Medievalismo y teología. Escorial, 18 (1945), n. 18, 37-85.

28 **Ramos** (Juan P.): Las universidades en la Edad Media. Ort, número 10 (julio, 1945), 145-179.

[Escolástica]

29 **Arcilla Montoya** (Julio): Los Escolásticos. El Ensayo, 39 (1945), n. 290.

[Tomismo]

30 **Bofill** (Jaime): Filosofía escolástica o filosofía tomista. II, El problema escolástico. Cristiandad, 2 (1945), n. 23, 110-112; n. 28, 225-227.

31 **Derisi** (Octavio Nicolás): Filosofía moderna y filosofía tomista. Dos tomos. BA, Edit. Guadalupe, Cursos de Cultura Católica, 1945.

[S. Agustín]

32 **San Agustín:** Confesiones. Trad., prólogo y notas de Lorenzo **Riber**. M, M. Aguilar, 1945, 648 p.

33 **Belgodere** (F. J. A.): San Agustín y su obra. México, 1945.

34 **Cuesta** (Salvador), S. J.: De la teoría del estado, según San Agustín. Los textos originarios del agustinismo político. PENSAMIENTO, 1 (1945), 63-94.

35 **Ibeas** (Bruno), O. S. A.: Problemática social agustiniana. De la concepción imperialista. RevIntSoc, 3 (1945), 153-174, 303-335.

36 **López Solís** (Rafael): Teoría agustiniana de la angustia. Abside, 4 (1945), n. 2.

37 **Muñoz Vega** (Pablo), S. J.: Introducción a la síntesis de San Agustín. Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1945, 264 p. (Analecta Gregoriana, 34.)

38 **Queirolo** (Agostino): San Agustín. M, E. P. E. S. A., 1945, 252 páginas

39 **Rey Altuna** (Luis): Las dos ciudades de San Agustín: Una teología de la historia. Cristiandad, 2 (1945), 182-183.

40 — — Qué es lo bello. Introducción a la estética de San Agustín. Pról. del Dr. Font y Puig. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives; 1945, 197 p.

41 — — La belleza humana en la estética de San Agustín. RevIdEst, 3 (1945), 43-61.

42 — — Qué es lo bello. RevFil, 4 (1945), 405-419.

43 **Alonso** (Manuel), S. J.: La tercera versión del Almagesto en el siglo XII. Al-Andalus, 10 (1945), 453-4.

[Sto. Tomás]

44 **Tomás de Aquino** (Sto.): Suma Teológica. Nueva versión sobre el texto latino, con notas, explicaciones y comentarios, por Leonardo **Castellani**, S. J. T. III: De las Creaturas. BA, Edic. del Club de Lectores, 1945.

45 — — Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas. Texto latino y versión castellana, con introducción y notas, de I. **Quiles, S. J.** CyF, n. 5 (1945), 110-145; n. 6 (1945), 118-143.

46 **Pegués** (Fr. Tomás), O. P.: Compendio de la Suma Teologica de Santo Tomás de Aquino. BA, Edit. Difusión, 1945, 359 p. (Col. Balmes, 10.)

47 **Aduriz** (Joaquín), S. J.: La crítica fundamental del conocimiento en Santo Tomás de Aquino. CyF, 1 (1945), n. 5, 68-99.

48 **Alcorta** (José Ignacio): El problema del ser y del conocer en Santo Tomás. RevFil, 4 (1945), 365-388.

49 **Alonso-Fueyo** (Sabino): Mensaje perenne de la filosofía tomista. Santo Tomás de Aquino, filósofo de la armonía. "El Español", 4, n. 129 (Abril, 1945), p. 6.

50 **Ameal** (João): Santo Tomás de Aquino. Iniciación al estudio de su figura y de su obra. M, E. P. E. S. A., 1945, 366 p.

51 **Fabra Ribas** (A.): Las modernas corrientes económicas y las enseñanzas de Santo Tomás. Boletín Bibliográfico Bolivariano, 4 (1945), n. 18.

52 **Galán Gutiérrez** (Eustaquio): La filosofía política de Santo Tomás de Aquino. M, Edit. Revista de Derecho Privado, 1945, XII-232 p.

53 **Hernán** (Francisco): Ideal de la educación natural en Santo Tomás. Cristiandad, 2 (1945), n. 28, 220-1.

54 — — Santo Tomás y la educación. Cristiandad, 2 (1945), n. 23, 104-7.

55 **Lamarca** (Tomás): La Iglesia, el retoñar de la secta maniquea y Santo Tomás. Cristiandad, 2 (1945), n. 23, 113-5.

56 **Grabmann** (Martín): Santo Tomás de Aquino. Traducido y anotado por Salvador **Minguijón.** 2.ª edic. Barna, Edit. Labor 1945. (Col. Labor, n. 240).

57 **González Alvarez** (Angel): La persona humana ante el Estado, según Santo Tomás. Arbor, 3 (1945), 261-278.

58 **Martínez Gómez** (Luis): El platonismo epistemológico de Santo Tomás en un libro reciente [Josef Santeler: *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des heil. Thomas v. Aq.* Innsbruck, 1939]. PENSAMIENTO. 1 (1945), 323-342.

59 **Muñiz** (Francisco), O. P.: La "quarta via" de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. RevFil, 4 (1945), 49-101.

60 **Montoliú** (Manuel de): Santo Tomás y la "Divina Comedia". Cristiandad, 2 (1945), n. 23, 113-5.

61 **Navarrete** (Carlos): La revolución de Santo Tomás de Aquino. Montezuma (1945), n. 48.

62 **Pinto** (Mario Agustín): O. P.: Universalidad y transcendencia de la filosofía tomista. Ort., n. 10 (julio, 1945), 196-208.

63 **Zaragüeta** (João): S. Tomás de Aquino, no seu tempo y agora. Trad. de Arnaldo de Miranda Barbosa. Coimbra, Casa do Castelo, 1945, 113 p.

[S. Buenaventura]

64 **San Buenaventura:** Obras. Edición bilingüe, dirigida, anotada y con introducciones por los PP. **Fr. León Amorós, Fr. Bernardo Aperribay** y Fr. Miguel **Oromí.** Pról. del Excmo. y Rvdmo. P. Fray León **Villuendas,** Obispo de Teruel. M., Biblioteca de Autores Cristianos, 1945. T. I., XXXIX-753 p.

— — Reducción de las ciencias a la teología. Introducción y traducción por I. Quiles, S. J. CyF, n. 7 (1945), 107-139.

[Escoto]

66 **Martínez** (Juan M.), O. F. M.: Criteriología escotista. Doctrina textual del B. J. Duns Escoto. VV 3 (1945), 651-681.

[Dante]

67 **Consiglio** (Carlo): Aristóteles en Dante. RevFil, 4 (1945), 389-403.

[Occam]

68 **Oromí** (Miguel), O. F. M.: s/. C. Giacón, *Guglielmo di Occam.* (Milano), 1941), VV 3 (1945), 457-8.

69 **Millas Vallicrosa** (José M.ª): El "Liber de motu octave sphere" de Tabit ibn Qurra". Al-andalus, 10 (1945), 89-108.

Edad moderna.

[Estudios generales]

70 **Derisi** (Octavio Nicolás): El protestantismo, encarnación religiosa de la cosmovisión (Welt-anschauung) de la Edad Moderna. Ort., 11 (octubre, 1945), 302-17.

71 **Araújo Costa** (Luis): Romanticismo. RevNacEd, 5, n. (1945), 31-35.

72 **Siguán** (Miguel): Amor y occidente. RevFil, 4 (1945), 191-195.

73 **Díez del Corral** (Luis): Individuo y sociedad en el liberalismo doctrinario. RevEstPol (Suplemento de Política Social), n. 3 (1945), 7-31.

74 — — El liberalismo doctrinario. M, Instituto de Estudios Políticos, 1945, 616 p.

75 **Maura** (Duque de): El liberalismo doctrinario. [S. Díez del Corral. *El liberalismo doctrinario*]. RevEstPol, 5, nn. 22-23 (1945), 131-154.

[Pico]

76 **Montes** (Eugenio): Pico de la Mirándola en la estética del Renacimiento. RevIdEst, 3 (1945), 3-15.

[Morus]

77 **Sargent** (Daniel): Tomás Moro. Traducción de Pedro Zuloaga. México, Edit. Just., 1945.

[Zabarella]

78 **Dyroff** (Adolfo): Aportación a la historia de la filosofía natural: Santiago Zabarella (1532-1589). VV, 3 (1945), 802-815.

[Erasmo]

79 **Erasmo** (Desiderio): Elogio de la locura. Traducción y anotaciones de **J. Bergua**: Seguido de los Diálogos de Juan **Vives**, traducidos por Cristóbal **Coret y Peris**, y de los Coloquios de Pedro **Mexia**. 2.ª edic. M. Edic. Ibéricas, 1945.

[Espinosa]

80 **Dujovne** (León): Spinoza. Su vida, su época, su obra y su influencia. T. IV: La influencia de Baruj Spinoza, BA. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Filosofía, 1945, 338 p. (Col. Ensayos Filosóficos).

81 **Hernández Travieso** (A.): El intuicionismo ético de Baruj Spinoza. La Nueva Democracia. Octubre, 1945.

[Bossuet]

82 **Bossuet** (J. Benigne): Del conocimiento de Dios y de sí mismo. BA, 1945.

[Vico]

83 **Villaverde** (Juan): América en el pensamiento de Vico. Philosophia 2 (1945), nn. 2-3.

[Hume]

84 **Carranza** (L.), S. J.: ¿Negó Hume la casualidad? CyP, n. 5 (1945), 146-48.

[Rousseau]

85 **Camp Roger** (Federico): Sofística de Rousseau. Cristiandad, 2 1945), n. 25, 155-8.

[Kant]

86 **Derisi** (Octavio Nicolás): Kant, encarnación de la filosofía moderna. Philosophia, 1 (1945), n. 1.

87 **García Onrubia** (L. F.): Evolución de la psicología trascendental en la Crítica de la razón pura. Philosophia, 2 (1945), nn. 2-3.

88 **Hernández Luna** (Juan): Un interesante discurso kantiano. Letras de México, 5 (1945), n. 111.

89 **Hernández Travieso** (Antonio): De la ética kantiana. La Nueva Democracia. Diciembre, 1945.

[Herder]

90 **Darnheim** (Alfredo): El concepto de la formación en el pensamiento de J. G. Herder. Philosophia, I (1945), n. 1.

[Hegel, Haeckel]

91 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Haeckel Hegel, Ortega y Gasset: tres interpretaciones filosóficas de la historia. Cristiandad, 2 (1945), 314-23.

[Kierkegaard] 92 **Candamo** (Luis G. de): La influencia de lo circunstante en el pensamiento agónico de Kierkegaard. El Español, 4, n. 144 (julio, 1945), p. 11.

[Jouffroy] 93 **Cristóbal** (Manuel): Jouffroy y la crisis de la conciencia europea. El Español, 4, n. 121 (febrero, 1945), p. 5.

[Newman] 94 **Alvarez de Linera** (Antonio): De Oxford a Roma. En el centenario de la conversión de Newman. RazFe, 132 (1945), 252-275.

95 — — El Cardenal Newman. RevFil, 4 (1945), 467-93.

96 **Covaleda** (Antonio): ¡Dios y yo! Newman en su soledad y penitencia. El Español 4, n. 151 (septiembre, 1945), p. 16.

97 **Furlong** (Guillermo), S. J.: Juan Enrique Newman: el hombre. CyF, n. 6 (1945), 11-26.

98 **Gutiérrez Durán:** Teólogo y periodista [Newman]. El Español, 4, n. 151 (septiembre, 1945), p. 16.

99 **McGregor** (Felipe E.), S. J.: La experiencia religiosa en J. Newman. CyF, n. 6 (1945), 27-50.

100 **Morales** (J. P.): El significado del arrianismo en la conversión de Newman. Montezuma, 1945, n. 48.

101 **Sánchez Marín** (Faustino G.): Newman con el orbe en primavera. El Español, 4, n. 151 (septiembre, 1945), p. 16

102 **Vizmanos** (Francisco de B.): Newman, su estela a lo largo de una centuria. PENSAMIENTO, 1 (1945), 405-412.

103 **Zuretti** (Juan Carlos): Newman y la educación. CyF, n. 6 (1945), 51-57.

[Nietzsche] 104 **Bock** (Werner): Nietzsche y el círculo de Stepham George. Minerva, II (1945), n. 4.

105 **Bunge** (Mario): Nietzsche y la ciencia. Minerva, II (1945), n. 4.

106 **Mondolfo** (Rodolfo): Determinismo contra voluntarismo en la filosofía de Nietzsche. Minerva, II (1945), n. 4.

107 **Gaos** (José): El último Nietzsche. Filosofía y Letras, enero, 1945.

[Mallarmé] 108 **García Bacca** (J. D.): La concepción probabilística del universo en Mallarmé. Orbe (México), 1 (1945), n. 1.

Contemporáneos.

[Estudios generales] 109 **Anglés** (D. C.): Introducción a una crítica de la fenomenología. Minerva (1945), nn. 5-6, 161-169.

110 **Caso** (Antonio), **Rodríguez** (Gmo. H.): Ensayos polémicos sobre la Escuela filosófica de Marburgo. México, 1945.

111 **Gambra Ciudad** (Rafael): El concepto de tradición en la filosofía actual. Arbor, 3 (1945), 545-573.

112 **Pastor** (J. R.): La filosofía ficcionista. Minerva, II (1945), n. 4.

113 **Spirito** (Ugo): El pragmatismo en la filosofía contemporánea. Ensayo crítico, con un apéndice bibliográfico. BA, 1945.

114 **Uscatescu** (George): Filosofía rumana contemporánea. Nae Ionescu. RevFil, 4 (1945), 435-440.

[Cantor] 115 **Bellón** (Waldemar): Cantor, el conquistador del infinito. Universidad Nacional de Colombia, 1945, n. 3, 353-373.

[Spengler] 116 **Beck** (Maximiliano): ¿Decaerá nuestra civilización, como lo predijo Spengler? Minerva (1945), nn. 5-6, 123-137.

[Scheler] 117 **Rodríguez** Sanz (Hilario), La teoría del saber en Max Scheler. Escorial, 1945, n. 51, 195-246.

118 **Stern** (Alfredo): Max Scheler, filósofo de la guerra total y del Estado totalitario. Minerva (1945), nn. 5-6, 109-122.

[Kelsen] 119 **Pallarés** (Eduardo): Crítica de la filosofía de Hans Kelsen. Revista de la Universidad de Cauca (Colombia) (1945), n. 6.

[Bergson] 120 **Bofill** (Jaime): La redención bergsoniana. Cristiandad (1945), 427-9.

121 **Iturrioz** (J.): El cristianismo de Bergson. Vida contemporánea, 6 (1945), n. 113.

122 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: La sumisión de los místicos al dogma, enjuiciada por Bergson. Manresa, 17 (1945), 44-56.

[Valery] 123 **Cardenal Iracheta** (M.): Paúl Valery (1871-1945). RevIdEst, 3 (1945), 398-417.

124 **J. L.**: Paúl Valery. El entendimiento poético. Universidad Nacional de Colombia (1945), n. 3, 97-100.

[Huizinga] 125 **Viñas** (Carmelo): Huizinga. In memoriam. RevIntSoc., 3 (1945), 307-313.

[Cassirer] 126 **Portuondo** (J. A.): El testamento de Cassirer. Letras de México, 5 (agosto, 1945).

127 **Germaïn** (José): Kurt Koffka. RevFil, 4 (1945), 319-329.

128 **Prato** (Lucía): Binet como psicólogo del niño en edad escolar. Revista de Educación (La Plata), 1945, n. 6, 3-9.

[Heidegger] 129 **Ceñal** (Ramón), S. J.: La filosofía de Martín Heidegger. RevFil, 4 (1945), 347-364.

130 **González Alvarez** (Angel): Las dos dimensiones de la existencia en la filosofía existencial. RevFil, 4 (1945), 255-283.

131 — — El tema de Dios en la filosofía existencial. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives, 1945, 326 p.

132 **Iturrioz** (J.): Abstracciones en Heidegger. PENSAMIENTO, 1 (1945), 353-357.

133 **De Waelhens** (A.): La filosofía de Martín Heidegger. Nota preliminar y traducción por R. **Ceñal**, S. J., M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Luis Vives, 1945, XXIV-384 p.

[Blondel] 134 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Ensayo de filosofía religiosa. [S/. B. Romeyer. *La philosophie religieuse de Maurice Blondel*, París, 1943]. RevFil, 4 (1945), 197-203.

[Eddington] 135 **Gamba Escallón** (Eduardo): De la filosofía científica en Sir Arthur Eddington. Revista de la Universidad de Cauca (1945), n. 2.

[Maritain] 136 **Meinvielle** (Julio): De Lamennais a Maritain. BA, Edic. Nuestro Tiempo (1945), 249 p.

[Wust] 137 **Paláu-Ribes** (F.): El concepto de sabiduría de Peter Wust. VV, 3 (1945), 620-36.

[Hartmann] 138 **Steffen** (Antonio): El problema de la certeza del conocimiento en Nicolás Hartmann. CyF, n. 5 (1945), 9-67.

[Croce] 139 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: El "historismo absoluto" de Benedetto Croce. PENSAMIENTO, 1 (1945), 207-220.

140 **Montalbán** (Francisco Javier): A la "Historia de la moderna filosofía china" de Walter Brugger, S. J. PENSAMIENTO, 1 (1945), 226-228.

FILOSOFIA ESPAÑOLA

[Estudios generales] 141 **Altamira y Creva** (Rafael): Idea y estructura de una nueva historia de la civilización española. Filosofía y Letras, julio 1945.

142 **Jobit** (Pierre): Initiation à l'Espagne. Espagne-Hispanité-Chretienté. Préface de Eduardo Aunós Pérez. Barna, Edit. Juventud, 1945.

143 **Iriarte** (Joaquín): Nueva contribución al estudio de la filosofía ibérica [S/ L. Thomas. *Geschichte der Philosophie in Portugal. Ein Versuch.* I Band. Lisboa, 1944]. PENSAMIENTO, I (1945), 471-78.

144 **Chevalier** (Jacques): ¿Existe una filosofía española? RevFil, 4 (1945), 589-594.

145 **Iriarte** (Joaquín). S. J.: La filosofía española frente al gesticulante barroco. RazFe, 131 (1945), 325-336.

146 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: La filosofía española bajo el chiste volteriano. RazFe, 132 (1945), 57-71.

147 — — La filosofía española para el doceañista y el krausista. RazFe, ibid., 117-132.

148 **Gaos** (José): Pensamiento de lengua española. México, 1945.

149 **Iturrioz** (J.), S. J.: PENSAMIENTO, nueva revista de filosofía. Hechos y Dichos (Bilbao), 18 (1945), 151-155.

150 **Ceñal** (Ramón), S. J.: Cartesianismo en España. Notas para su historia (1650-1750). Revista de la Universidad de Oviedo, 1945, 3-95.

151 **Pemartín** (José): Bosquejo de una filosofía sevillana. Discurso de recepción en la Academia Sevillana de Buenas Letras y su contestación, por el P. Alfonso **Torres**, S. J., Sevilla, Edit. Católica Española, 1945, 68 p.

[Don Juan Manuel] 152 **Castro y Calvo** (José María): El arte de gobernar en las obras de Don Juan Manuel. Barna, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Antonio de Nebrija, 1945, 428 p.

[Avicebron] 153 **Millas Vallicrosa** (José M.ª): Selomón Ibn-Gabirol, como poeta y filósofo. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945, 201 p.

[Averroes] 154 **Gorce** (M. M.): El averroísmo y la teoría de la doble verdad. Cristiandad, 2 (1945), n. 28, 235-8.

[Lull] 155 **Lull** (Ramón): Introducción bibliográfica a los estudios lulia- [1945?], 203 p.

156 **Batllori** (Miguel): Introducción bibliográfica a los estudios lulianos. Palma de Mallorca, Escuela lulística, 1945, 23 p.

157 **Caldentey** (Miguel), T. O. R.: ¿Influyó Ramón Lull en la intervención de Miguel Tomás de Tatxaquet en el Concilio Tridentino? VV, 3 (1945), 118-132.

158 **Iriarte** (Mauricio de): Genio y figura del Iluminado Maestro B. Ramón Lull. Arbor, 4 (1945), 375-436.

159 **Xirau** (Joaquín): Ramón Lull y la utopía española. Asomante, I (1945), nn. 3-4.

160 — — El Doctor Iluminado. Cuadernos Americanos, IV (1945), n. 2.

161 **Madurell Marimón** (José M.ª): Antonio Sedaxer, profesor de la Escuela Luliana de Barcelona. AnalSTarr, 18 (1945), 103-115.

[Rubió] 162 **Rubert Candáu** (José M.ª): Guillermo Rubió y la teoría de la intuición. InvPro, 1945, nn. 1-2, 25-34.

163 — — El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió. Una aportación a la filosofía española medieval. Madrid, 1945, 143 p.

[S. Raimundo de Peñafort] 164 **Luño Peña** (E.): El pensamiento jurídico de San Raimundo de Peñafort. Univ., 22 (1945), 51-70.

[T. Mercado] 165 **Robles** (Oswaldo): Fray Tomás Mercado, O. P.: Traductor de Aristóteles y comentador de Pedro Hispano en la Nueva España del siglo XVI. Filosofía y Letras, 20 (octubre-diciembre, 1945), 203-15.

[Veracruz] 166 **Alfonso a Vera Cruce**: Dialectica resolutio cum textu Aristotelis. Obra impresa en México por Pedro Ocharte en 1554, y ahora editada en facsímile. Madrid, Edic. Cultura Hispánica, 1945, 88 fols. (Col. de Incunables Americanos, vol. II).

167 **Aguilar** (José Manuel): The Law of nations an the Salamanca School of Theology. Thomist, 9 (1945), 186-221.

[Vitoria] 168 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): La doctrina de los grupos humanos en Vitoria y Suárez (conclusión). RevIntSoc, n. 9 (1945), 175-211.

[Vives] 169 **Vives** (Juan): Diálogos [cf. *supra*, n. 79].

170 **Gomis** (Juan B.), O. F. M.: Sistema de relaciones sociales, según Luis Vives. Revista de Trabajo, n. 3 (1945), 255-262.

171 — — Vives, pro Concilio [de Trento]. VV, 3 (1945), 193-205.

172 — — Oficios del sabio, según las doctrinas de Luis Vives. El Español, 4 (1945), n. 129 (abril), p. 6.

173 **Gordón** (José): J. Luis Vives. Su época y su filosofía. Madrid, Nuevas Gráficas, 1945, 17 pp.

[Huarte de San Juan] 174 **Láscaris Comneno** (Constantino): Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios. Cisneros, 3 (1945), n. 10, 79-86.

[Ant. Agustín] 175 **Toldrá** (Jaime): El gran renacentista español D. Antonio Agustín Albanell, uno de los pricipales filólogos del siglo XVI. Extracto del Boletín Arqueológico de Tarragona, año 45 (1945), fascículo 1-2, 50 p.

[Fco. Sánchez] 176 **Sánchez** (Francisco): Uma carta de Francisco Sanches a Cristovão Clávio. RevPortFil, 1 (1945), 294-305.

177 **Tavares** (Severiano): Francisco Sanches e o problema de sua nacionalidade. RevPortFil, 1 (1945), 63-76.

178 — — Ainda a naturalidade de Francisco Sanches. RevPortFil, 1 (1945), 150-7.

179 **Martins** (Mario): Francisco Sanches era de Valença: um testemunho seiscentista. RevPortFil, 1 (1945), 281-5.

180 **Tavares** (Severiano): A data de composicão do "Quod nihil scitur". RevPortFil, 1 (1945), 386-91.

181 S. T. [Severiano **Tavares**]: Sanches ou Sánchez. RevPortFil, 1 1945), 392-4.

[Servet] 182 **Hollard** (Auguste): Michel Servet et Jean Calvin. Bibliothèque d'humanisme et renaissance, 1945 (6).

[Estella] 183 **Gomis** (Juan Baut.), O. F. M.: Sociología sobrenatural del padre Estella (1524-78). RevIntSoc, n. 10 (1945), 479-95, nn. 11-12 (1945), 361-397.

184 **Sanchís Alventosa** (Joaquín): La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro. VV, 3 (1945), 471-501, 729-777.

[Sta. Teresa] 185 **Richard** (Robert): Sainte Thérese et le socratisme chrétien. Bulletin de Literature Ecclésiastique (Toulouse), 46 (1945), 139-58.

[S. Juan de la C.] 186 **François de Sainte-Marie**: Initiation à saint Jean de la Croix. Paris, Editions du Seuil, 1945, 206 p.

[L. de Montoya] 187 **Hernández** (Emilio): El doctor Pedro López de Montoya: sus ideas pedagógicas. RevEspPed, 3 (1945), 51-83.

188 **Doctrinas** de los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII sobre el comunismo (Biblioteca de Clásicos sociales españoles, dirigida por Carmelo Viñas Rey, vol. 1). M, Escuela Social, 1945, 198 p.

[Molina] 189 **García Prieto** (Lucas): La paz y la guerra. Luis de Molina y la escuela española del siglo XVI, en relación con la ciencia y el derecho internacional moderno. Zaragoza.

[Suárez] 190 **Guerrero** (Eustaquio): Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez. PENSAMIENTO, 1 (1945), 147-170.

191 **Hellín** (José): Necesidad de la analogía del ser, según Suárez. PENSAMIENTO, 1 (1945), 447-70.

192 **Iturrioz** (Jesús): En torno al ockamismo de Suárez. EstEcles, 19 (1945), 61-130.

193 **Twohy** (Richard E.): Suárez at Nuremberg. América (1945), 402-4.

[Rubio] 194 **Falcón de Gyves** (Camilo): El P. Antonio Rubio, S. J. (1548-1615). Sus comentarios a los libros "De anima", de Aristóteles. México, 1945.

[Juan de Sto. T.] 195 **V. B. de H.**: [**Beltrán Heredia** (Vicente O. P.]: Breve rese-

ña de las obras de Juan de Santo Tomás y de sus ediciones. CT 69 (1945), 236-240.

196 **Beltrán de Heredia** (Vicente): Dictámenes y escritos inéditos de Juan de Santo Tomás. CT 69 (1945), 288-341.

197 — — El maestro Juan de Santo Tomás, O. P., y la "Historia profética" del carmelita P. Francisco de Santa María. Censuras inéditas de 1633 a 39. El Monte Carmelo, 49 (1945), 5-35.

198 **Menéndez-Reigada** (Ignacio), O. P.: Fray Juan de Santo Tomás. CT, 69 (1945), 7-20.

199 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): Juan de Santo Tomás y la ciencia moral. RevEstPol, IV, n. 18 (1945), 557-570.

200 — — La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás. CT, 69 (1945), 221-235.

[V. de Menchaca] 201 **Fernández de Miranda** (Torcuato): Individuo y comunidad política en Vázquez de Menchaca. Cisneros, III (1945), n. 24-38.

[Lope de V.] 202 **Camón Aznar** (José): Citas de arte en el teatro de Lope de Vega. RevIdEst, 3 (1945), 233-274.

[Calderón] 203 **Frutos** (Eugenio): Origen, naturaleza y destino del hombre en los autos sacramentales de Calderón. RevFil, 4 (1945) 525-558.

[Quevedo] 204 **Holguín** (Andrés): ¿Fué Quevedo un filósofo? Universidad Nacional de Colombia (1945), n. 3, 55-63.

205 **Laín Entralgo** (Pedro): Quevedo y Heidegger. Est (S), 155 (1945), 9-23.

[Feijóo] 206 **Sánchez Agesta** (Luis): Feijóo y el pensamiento político español en el siglo XVIII. RevEstPol, 5, nn. 22-23 (1945), 71-130.

[Arteaga] 207 **Batllori** (Miguel), S. J.: Filosofía, ciencia y arte, según Esteban de Arteaga. RevIdEst, 3 (1945), 387-93.

[Balmes] 208 **Balmes** (Jaime): El Criterio. Nota preliminar por F. S. R. [Federico Sáinz de Robles]. Prefacio por Fr. Juan Baut. Gomis. Madrid, Edit. Aguilar, 1945, 543 p. (Col. Crisol, n. 19).

209 **Florí** (Miguel): El concepto de filosofía cristiana en la obra de Balmes. Las Ciencias, 18 (1945).

210 **Luño Peña** (Enrique): El pensamiento social de Jaime Balmes. Conferencia. Vich, Excmo. Ayuntamiento, 1945.

211 **Zaragüeta** (Juan), **González** (Ireneo, S. J.), **Minguijón** (Salvador), **Corts Grau** (José): Balmes, filósofo, social, apologista y político. Prólogo de Carmelo Viñas Mey. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Jaime Balmes, 1945, 848 p.

212 **Elías de Tejada** (Francisco): El hegelismo jurídico español. Madrid, Edit. Revista de Derecho Privado, 1945, 158 p.

[Krausismo] 213 **Jobit** (Pierre): El problema religioso del krausismo. CuadAd, II (1945), 61-107.

[Urraburu] 214 **Eguía Ruiz** (Constancio), S. J.: A propósito del centenario natal del padre Urraburu. El religioso y el filósofo. EstEcles, 19 (1945), 45-59.

[Galdós] 215 **Alonso** (Amado): Lo español y lo universal en la obra de Galdós. Universidad Nacional de Colombia, 1945, n. 3, 35-53.

[El 98] 216 **Laín Entralgo** (Pedro): Un paisaje y sus inventores. Introducción al estudio de la generación del 98. CuadAd, II (1945), 35-59.

217 — —La generación del noventa y ocho. Madrid, 1945.

218 **Herreras** (Domiciano): Carta abierta a Pedro Laín Entralgo. La generación del 98: la duda estética es cierta; la española, discutible. El Español, 4, n. 162 (diciembre, 1945), p. 16.

[M. Pelayo] 219 **Menéndez y Pelayo** (Marcelino): Edición nacional de las obras completas. Con un prólogo del Excmo. Sr. D. José Ibáñez Martín, dirigida por D. Miguel Artigas. Santander, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1940-1945. Vols. I-V, Historia de las Ideas Estéticas en España.

220 **Ríos** (B. de los): Menéndez y Pelayo, revelador de España, RevNacEd, 5, n. 56 (1945), 9-33.

[V. Mella] 221 **Bilbao y Eguía** (Esteban de): La idea del orden como fundamento de una filosofía política, singularmente en el pensamiento de Vázquez Mella. Discurso. M, R. Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1945.

[Unamuno] 222 **Azaola** (José Miguel de): Unamunofilia y unamunofobia. El Español, 4, n. 166 (diciembre, 1945), p. 5.

223 **Cruz** (Pompeyo): Unamuno epistolar. El Español, 4, n. 166 (diciembre, 1945), p. 5.

224 **Iturrioz** (J.), S. J.: Unamuno, en "Estafeta Literaria", n. 11. PENSAMIENTO, 1 (1945), 95-97.

225 **Montero Galvache** (Francisco): El Unamuno que nos gusta y sostiene. El Español, 4, n. 166 (diciembre, 1945), p. 5.

[Asín Pal.] 226 **González Carreño** (Jenaro): La obra filosófica de Miguel Asín. RevFil, 4 (1945), 125-188.

[G. Morente] 227 **García Morente** (Manuel): Ensayos. Madrid, Revista de Occidente, 1945, 230 p.

228 — — Ser y vida del caballero cristiano. Conferencias. Madrid. Edic. Juventudes de Acción Católica, 1945.

229 — — Correspondencia íntima (1939-1942) del Sr. García Morente con el Comendador de Poyo. P. Alberto Barros, O. M., Estudios. (Revista de los Padres de la Merced), 1 (1945), 158-172.

230 — — Ampliación del epistolario: Carta al P. José Miguélez. Ibídem, n. 2 (1945), 195-6.

231 — — Del epistolario de D. Manuel García Morente. Ibídem, n. 3 (1945), 179-185.

232 **Martins** (Diamantino): Nos passos de García Morente. Estructura metafísica do pensamiento filosofico. RevPortFil, 1 (1945), 133-149.

233 **Vázquez** (Fernando), O. M.: Don Manuel García Morente y la Orden de la Merced. Lo que sé yo de García Morente. Estudios (Rev. de los PP. de la Merced), 1 (1945), 146 ss.

234 **Vázquez** (Manuel), O. M.: Morente, profesor y filósofo. Ibíd., 1 (1945), 173-191.

[Forteza] 235 **Sureda Blanes** (Francisco): Directrices estéticas de Guillermo Forteza (1892-1943). RevIdEst, 3 (1945), 217-230.

[Barbado] 236 **García Hoz** (Víctor): Fray Manuel Barbado Viejo. Arbor, 3 (1945), 627-643.

237 — — Semblanza del P, Barbado. RevEspPed, 3 (1945), 8-33

238 **Zaragüeta** (Juan): El Rvdo. P. Fr. Manuel Barbado. RevFil, 4 (1945), 219-233.

[Santayana] 239 **Brown** (S. G.): Lucretius and Santayana. New Mexico Quarterly Review, 15 (1945), n. 1.

240 **Iriarte** (Joaquín), S. J.: Jorge Santayana (n. 1863). Unas primeras notas. RazFe, 132 (1945), 277-290.

[Ramírez] 241 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): S./S. Ramírez, O. P., *De hominis beatitudine*, t. II. *De essentia metaphysica beatitudinis objetivae*. RevEspTeol, 5 (1945), 299-302

[D'Ors] 242 **Aranguren** (José Luis): La filosofía de Eugenio D'Ors. Madrid, E. P. E. S. A., 1945, 276 p.

[Ortega] 243 **Ortega y Gasset** (José): El tema de nuestro tiempo. El ocaso de las revoluciones. El sentido histórico de la teoría de Einstein. 5.ª edic. BA, Espasa-Calpe, 1945.

244 **Azorín:** Ortega o el orador. CuadAd, II (1945), 21-33.

245 **Lizón** (Adolfo): Las conferencias de Ortega y Gasset en Lisboa. El Español, 4, n. 115 (enero, 1945), n. 14.

246 **Roig Gironella** (Juan), S. J.: Haeckel, Hegel, Ortega y Gasset... [Cf. *supra*, n. 91].

247 **Suárez** (Laureano): La filosofía de Ortega y Gasset ante el pelibro del desequilibrio mental de las juventudes universitarias. Atenas, n. 152 (1945), p. 99 ss.

[Gaos] 248 **Sánchez Villaseñor** (José): Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos. México, Edit. Jus., 1945, 236 p.

[Zubiri] 249 **Hellín** (José), S. J.: Un libro de Zubiri, *Naturaleza, Historia. Dios*. (Madrid, 1944). PENSAMIENTO, 1 (1945), 228-233.

FILOSOFIA IBEROAMERICANA

250 **Ferrater Mora** (José): Primera introducción al mundo hispánico. Revista de las Indias, 1945, n. 74.

251 **Oropesa** (Juan): El tema de la muerte en la sensibilidad americana. Cuadernos Americanos, IV (1945), n. 1.

252 **Crawford** (William Rex): A century of latin-american thought. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1945, 320 p.

253 **Gaos** (José): Un siglo de pensamiento latino-americano. Cuadernos Americanos, IV (1945), n. 2.

254 **Hershey** (J. H.): Positivism in Latin America. Thought, 1 (1945), n. 1.

255 — — Bergson's influence in Latin America. Thought, 1 (1945), n. 2.

256 **Crasemann** (B.): Notas para una historia de la filosofía argentina. Est (BA), 144 (1945), 51-61.

257 **Finlayson** (Clarence): La filosofía en la Argentina. Universidad de Antioquia, 18 (1945), n. 70.

258 **Francovich** (Guillermo): La filosofía en Bolivia. BA, Edit. Losada, 1945, 178 p.

259 — — Filósofos brasileños. BA, Edit, Losada, 1945, 150 p.

260 **Mayagoitia** (David): Ambiente filosófico de la Nueva España. México, Edit. Jus., 1945, 246 p.

261 **Jiménez Rueda** (Julio): Astrólogos y quirománticos en la Nueva España. Filosofía y Letras, 20 (octubre-diciembre, 1945), 233-44.

262 **Méndez Plancarte** (Gabriel): Los fundadores del humanismo mexicano. Boletín del Instituto Caro y Cuervo, I, 2 (1945), 247-272.

263 **Rangel Frías** (Raúl): El positivismo en México. Armas y Letras, II (1945), n. 4.

264 **Reinhardt** (Kurt F.): Positivism in Mexico. Americas (1945), july.

265 **Wagner de Reyna** (Alberto): A filosofia no Perú contemporaneo. RevPortFil, 1 (1945), 368-76.

266 **Franquiz** (J. A.): Panorama de la filosofía en Puerto Rico. La Nueva Democracia, 26 (1945), n. 6.

267 **Maya** (Rafael): Un poeta filósofo [José Eusebio Caro]. RevJav, 23 (1945), 137-150.

268 **Hernández Travieso** (Antonio): Varona, el filósofo de Cuba. La Nueva Democracia, diciembre, 1945.

269 **Castro Leal** (Antonio): José Vasconcelos. Letras de México: 5 (1945), n. 108.

FILOSOFIA

Obras y estudios generales.

270 **Cámara** (A): Sistema de la investigación científica. Arbor, 3 (1945), pp. 5 ss.

271 **Cuesta** (Salvador), S. J.: El despertar filosófico. RazFe, 130 (1944), 284-302, 391-412; 131 (1945), 473-480, 551-562.

272 **Dilthey** (W.): Las ciencias del espíritu. CuadAd, II (1945), 9-19.

273 **Donat** (J.): Summa philosophiae christianae. Vol. IX, Vocabularium philosophicum. Barna., Edit. Herder, 1945, 66 p.
274 **García Bacca** (David): Filosofía en metáforas y parábolas. Introducción literaria a la filosofía. México, 1945.
275 **García Martínez** (Fidel): Algunas consideraciones sobre la vuelta a la filosofía perenne. (Aparte de Miscelánea Comillas, volumen IV.) Santander, Comillas, 1945.
276 **Frutos Cortés** (Eugenio): Breve antología filosófica. Zaragoza, 1945.
277 **Gran** (M. F.): Lo negativo en la experiencia. Revista de la Federación de Doctores en Ciencias y Filosofía y Letras, II (1945), n. 1.
278 **Huidobro de la Iglesia** (Emilio): Problemas filosóficos fundamentales. Barna., 1945, 200 p.
279 **Kuri Breña**: La vocación filosófica. Abside, 4 (1945), n. 2.
280 **Merino Blázquez** (J.): Angustia de los filósofos. Aporética de la filosofía fundamental. México, 1945.
281 **Mueller** (Aloys): Introducción a la filosofía. 3.ª ed. BA, 1945.
282 **Núñez Regueiro** (M.): Tratado de filosofía general. BA, 1945.
283 **Oromí** (Miguel), O. F. M.: Clasicismo y romanticismo filosófico. El Español, 4, n. 140 (junio, 1945), p. 5.
284 — — Mentalidad geométrica y mentalidad metafísica. El Español, 4, n. 146 (agosto, 1945), p. 11.
285 **Platzeck** (Erardo-W.), O. F. M.: La filosofía como sabiduría y ciencia. Cisneros, 3 (1945) n. 10, 9-23.
286 — — El pensar armónico como problema de la filosofía cristiana. M, Edic. Verdad y Vida, 1945, 190 p.
287 **Carreras Artáu** (Joaquín): S. Platzeck (E.-W.), "El pensar armónico". RevEspTeol, 5 (1945), 639-643.
288 **Ras** (Aurelio): Reflexiones sobre la filosofía. M, Librería Beltrán, n. 28, 222-4.
289 **Roquer** (Ramón): Qué es la filosofía. Cristiandad, 2 (1945), n. 28, 222-224.
290 **Zea** (Leopoldo): Anuncios y presencias estética y metafísica. Letras de México, 4 (1945), n. 15.
291 **Zeballos Reyre** (Francisco): La filosofía y el concepto espiritual del mundo. Prorsus (Ecuador), 1 (1945), n. 1.

Lógica y Epistemología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 14, 47, 58, 66, 138, 200.

292 **Dávila** (Julio), S. J.: Introductio ad philosophiam et Logica (Cursus Philosophicus Collegii Maximi Ysletetensis Soc. Jesu, p. I). México, Buena Prensa, 1945, 300 p.
293 **Sardá** (Ignacio): Apuntes de lógica. Zamora, 1945.
294 **Vasconcelos** (José): Lógica orgánica. México, edición del Colegio Nacional, 1945. LXXII-372 p.
295 **Dávila** (Julio), S. J.: Crítica (Cursus philosophicus Collegii Maximi Ysletensis Soc. Jesu, p. II). México, Buena Prensa, 1945. 296 p.
296 **Florí** (Miguel): Sobre la duda real negativa como actitud inicial ante el problema crítico. PENSAMIENTO, 1 (1945), 343-48.
297 **Gálvez** (Eduardo): Inducción de conceptos. RevFil, 4 (1945), 441-7.
298 **Kattsoff** (L. O.): La lógica del hecho. Minerva, 1 (1945) nn. 5-6, 138-155.
299 **Reys** (Alfonso): La aurora de la investigación. Orbe (México) 1 (1945), n. 1.

300 **Pita** (Enrique B.), S. J.: Momentos de la filosofía perenne Est (BA), 398 (1945), 292-96; 399 (1945), 418-423.
301 **Ponce de León** (José M.), S. J.: Curso de filosofía. Vol. II. La crítica o teoría del conocimiento. BA, Instituto de Cultura Religiosa Superior, 1945, 284 p.
302 **Rodríguez** (Teodoro): Criticismo, irracionalismo y escepticismo (el problema crítico). CdD, 157 (1945), 281-308.
303 **Roldán** (Alejandro, S. J.: Fundamentos del relativismo filosófico moderno. PENSAMIENTO, 1 (1945), 181-206.
304 — — La verdad del relativismo. PENSAMIENTO, 1 (1945), 299-322. 299-322.
305 **Romero** (Francisco): Indicaciones sobre el problema de la concepción del mundo. Minerva, 1 (1945), nn. 5-6, 156-160.
306 — — El problema de la concepción del mundo. La Nueva Democracia, octubre, 1945.
307 — — Comunicación y situación. Revista de Filología Hispánica, 5 (1945), n. 3.
308 — — Escepticismo y relativismo. La Nación, 4-3-1945.
309 **Romero** (Francisco) y **Pucciarelli** (Eugenio): Lógica y nociones de teoría del conocimiento. 9.ª edic. revisada y ampliada. BA, Espasa-Calpe, 1945,
310 **Sánchez Villaseñor** (José), S. J.: Sistemática y problemática. Abside, 9 (1945), n. l.
311 **Stern** (Alfredo): El solipsismo. Filosofía y letras. 10 (1945), n. 19.
312 **De Vries** (José), S. J.: Pensar y ser. Versión por José A. Menchaca, S. J. M, Edit. Razón y Fe (1945), 296 p.
313 **Vila Creus** (Pedro), S. J.: Teoría del conocimiento y ontología Barna, Edit. Lumen, 1945.

Metafísica y Teología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 48, 59, 191.

314 **García Bacca** (Juan D.): Conceptos y problemas propios de preontología, ontología, óntica, ontología fundamental y metafísica. Filosofía y Letras IX (1945), n. 18.
315 — — — Dos cuestiones de preontología. Filosofía y Letras, X (1945), n. 19.
316 **Horas** (P. A.): Acotaciones al problema del mal, Philosophia, II (1945), nn. 2-3.
317 **Mejía Córdoba** (Juvenal): Metafísica existencial. Revista de la Universidad de Cauca (Colombia), 1945, n. 6.
318 **Pantano** (R. D.): La esencia. Philosophia, II (1945), nn. 2-3.
319 **Rodríguez Embil** (Luis): Ser es más que existir. La Nueva Democracia, XXVI (1945), n. 9.
320 **Quiles** (Ismael), S. J.: La teoría aristotélico-tomista del acto y la potencia. Est (BA), 399 (1945), 428-452.
321 **Roldán** (Alejandro): Valor y valoración. Las Ciencias, 10 (1945), 619-678.
322 **Crisógono de Jesús**, C. D.: Dios, objeto de experiencia. La percepción del ser absoluto. El Español, 4, n. 118 (enero, 1945), p. 10.
323 — — La percepción de Dios en la filosofía y en la mística. RevEspir, 4 (1945), 119-130.
324 **Farré** (Luis): La angustia humana y el absoluto. La Nueva Democracia, diciembre, 1945.
325 **Sánchez Marín** (Faustino G.): Dramática existencia del arrojado. El Español, 4, n. 139 (junio, 1945), p. 7.

326 **Finlayson** (Clarence): Dios y la filosofía. Medellín, imprenta de la Universidad de Antioquía, 1945. 263 p.
327 **Francella** (Oswaldo): El conocimiento natural de la existencia de Dios por las cosas creadas frente a la tendencia anti-intelectualista moderna. Criterio, 6 (1945), n. 832.
328 **Guerrero** (Eustaquio), S. J.: El magisterio eclesiástico y la demostración de la existencia de Dios. RazFe, 132 (1945), 548-558.
329 **Hellín** (José): A propósito de un libro: R. Garrigou-Lagrange, *De Deo uno* (París, 1945). PENSAMIENTO, 1 (1945), 348-352).
330 **Iglesias** (Eduardo), S. J.: La antigua escolástica y la teoría del concurso inmediato. CyF, n. 7 (1945), 84-106.
331 **Iturrioz** (J.), S. J.: El tema de la existencia de Dios. Hechos y Dichos, 18 (1945), 82-90.
332 **Luaces** (Miguel), S. D. V.: El ser contingente en sus relaciones con el Ser necesario. CyF, n. 7 (1945), 140-2.
333 — — Defensa de la ciencia media. CyF n. 5 (1945), 100-9.
334 **Manyá** (Juan Bautista): Metafísica de la relación "in divinis", RevEspTeol, 5 (1845), 249-284.
335 **Quinn** (Edward): Las pruebas tomistas y la crítica moderna. Arbor, 3 (1945), 80-6.

Cosmología y Biología.

336 **Barrio** (Jaime del), S. J.: Las fronteras de la filosofía y de la física. Tomo I, El átomo. Santander, Edit. Sal Terrae, 1945. 232 pp.
337 **Catalano** (Héctor): Sobre el concepto de igualdad matemática. Philosophia, I (1945), n. 1.
338 **Daniel** (H.): Materia, espacio y eternidad. Boletín Bibliográfico Bolivariano, IV (1945), n. 18.
339 **Echarri** (Jaime), S. J.: ¿Serán divisibles los cuerpos continuos? PENSAMIENTO, 1 (1945), 221-226.
340 **Larroyo** (Francisco) y **Cevallos** (Miguel): La lógica de la ciencia. Con una propedéutica general de la filosofía. 5.ª edic. México, Edit. Porrua, 1945. 320 p.
341 **Minguijón** (Salvador): Lo racional y lo irracional en el mundo físico. Arbor, 3 (1945), 405-464.
342 **Oñate Guillén** (José): La precisión en la teoría de las magnitudes y unidades físicas. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1945. 72 p.
343 **Paniker** (Raimundo): La entropía y el fin del mundo. RevFil, 4 (1945), 285-318.
344 **Papp** (D.): Filosofía de las leyes naturales. Historia y filosofía de la ciencia. BA, 1945.
345 **Pemartín** (José): Filosofía de la ciencia. RevFil, 4 (1945), 421-434.
346 **Pivert** (Marceau): Concepciones fundamentales de la física moderna. Cuadernos Americanos, IV (1945), n. 2.
347 **Pío XII:** Indeterminismo en la física moderna, realidad objetiva del conocimiento, fenomenismo. Discurso a los miembros de la Pontificia Academia de Ciencias. Introducción y traducción por J. Roig, S. J., PENSAMIENTO, 1 (1945), 357-68.
348 **Puigrefagut** (Ramón), S. J.: Del determinismo clásico a la indeterminación cuantista. PENSAMIENTO, 1 (1945), 413-446.
349 **Rafael** (Enrique de), S. J.: Física y filosofía. RazFe, 132 (1945), 575-9.
350 **Reichembach** (Hans): Objetivos y métodos del conocimiento físico. México, 1945.

351 **Rosanas** (Juan), S. J.: Origen del cosmos. CyF, n. 7 (1945), 71-83.
352 **Russell** (Bertrand): Introducción a la filosofía matemática. BA, 1945.
353 **Solé** (Manuel): Los factores de la energía. Afinidad, 22 (1945), n. 149.
354 **Xirau** (Joaquín): Time and its dimensions. Philosophy and Phenomenological Research (Búffalo), 6 (1946), 381-88.
355 **Hoyos Sanz** (Luis de): Tipos craneales y raciales de la época neo-eneolítica de Andalucía. Las Ciencias, 10 (1945), 321-354.
356 **Lozano Cabo** (Fernando): Nota sobre algunas fases del desarrollo embrionario de la musola (Mustelus Mustelus [L.]). Las Ciencias, 10 (1945), 355-368.
357 **Valtierra** (A.): El evolucionismo moderno: del mono al superhombre pasando por el pithecanthropus. RevJav, 24 (1945), 149-160, 220-232.

Psicología racional y experimental.

Estudios históricos: *supra*, nn. 15, 87.

358 **Agramonte** (Roberto): Compendio de psicología. La Habana.
359 **Arbulu** (Vargas): Sentido virtual de la persona. La Prensa, 1-1-1945.
360 **Derisi** (Octavio Nicolás): El fundamento ontológico último del conocimiento. Ort, n. 9 (abril, 1945), 79-90.
361 **Ennis** (Antonio), S. J.: Compendium psychologiae rationalis. Summa philosophica argentinensis Collegii Maximi Sti. Joseph, S. J., vol. IV. Biblioteca Ibero-Americana de Filosofía. BA, Espasa-Calpe, 1945. 154 p.
362 **Finlayson** (Clarence): Anotaciones acerca de la libertad. Universidad de Antioquía, 1945, nn. 61-62.
363 **Font Puig** (Pedro): Las ondas cerebrales y la espiritualidad del alma. Diario de Barcelona, 7-4-1945.
364 — — — Irreductibilidad de la actividad mental a la sensitiva. RevFil, 4 (1945), 103-123.
365 — — — La espiritualidad del alma y la filosofía. Diario de Barcelona, 22-3-1945.
366 **Montague** (W. P.): El primer misterio de la conciencia, Cuadernos Americanos, 4 (1945), n. 1.
367 **Ravagnan** (Luis M.): Los métodos de la psicología. Revista de educación (La Plata), 1945, n. 6, 28-51.
368 **Albó Marty** (Ramón): Estadística de los factores influyentes en el extravío de los menores. Barna, 1946, 79 p.
369 **Alvarez de Linera** (Antonio): Un nuevo concepto de sugestión. RevFil, 4 (1945), 331-8.
370 **Aragón** (Benito): El caso cumbre del instinto animal. El Español, 4, n. 118 (enero, 1945), p. 6.
371 **Azorey** (Papin): El carácter a través de la escritura. Barna, Edit. Bruguera, 1945.
372 **Barbado** (Manuel), O. P.: Desarrollo y estado actual de algunos problemas de psicofisiología cerebral. CT, 69 (1945), 241-287.
373 **Dantín Gallego** (J.): Introducción al estudio del carácter. RevIntSoc, nn. 11-12 (1945), 213-243.
374 **Eymieu** (Antonin): El gobierno de sí mismo. 2.ª serie: La obsesión y el escrúpulo. Ensayo de psicología práctica. Trad. de la 41.ª edic. francesa por J. P. Vicéns. 2.ª tirada. Barna, Gustavo Gili, 1945, 331 pp.

375 **Filho** (Lourenço): La psicología al servicio de la organización. Nueva Era (Santiago de Chile), 14 (1945), 129-134.
376 **Germain** (José): La nueva dinámica cerebral. RevFil, 4 (1945), 595-602.
377 **Gonzalo** (Justo): Investigaciones sobre la nueva dinámica cerebral. La actividad cerebral en función de las condiciones dinámicas de la excitabilidad nerviosa. Tomo I. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santiago Ramón y Cajal, 1945, 392 p.
378 **Katz** (David): Psicología de la forma. Trad. de J. M. Sacristán. M, Espasa-Calpe, 1945, 124 p.
379 **Laburu** (José A. de), S. J.: Psicología de la vocación profesional. Est (BA), 399 (1945), 390-403.
380 **León Murciego** (Pablo): Psicología sugestivo-hipnótica, terapéutico-moral. M, 1945, 206 p.
381 **Lía Negro** (Zaida): Comprobación del test ABC. Revista de Educación (La Plata), 1945, n. 4, 40-1.
382 **Muñoz Pérez Vizcaíno** (Jesús), S. J.: Psicogénesis de la angustia moderna: círculo diabólico de Künkel. El Español, 4, n. 120 (febrero, 1945), p. 16.
383 **Palmés** (Fernando M.ª), S. J.: La psicología gestaltista. Introducción a su estudio crítico. PENSAMIENTO, 1 (1945), 31-61.
384 **Pieron** (H.): Psicología Experimental. Trad. de F. Mariscal. México, 1945.
385 **Radulescu-Motru** (C.): La vocación y la psicología de profundidad. RevFil, 4 (1945), 495-524.
386 **Ras** (Matilde): La inteligencia y la cultura en el grafismo. Los autógrafos célebres (estudios grafológicos especiales). Barna, Edit. Labor, 1945.
387 **Macías** (José de Jesús): La personalidad. Montezuma, 1945, n. 48.
388 **Sánchez** (Luis Jaime): La evolución normal de la personalidad. Universidad Nacional de Colombia, 1945, n. 3, 249-286.
389 **Vaca** (César), O. S. A.: Formación de la personalidad. RevEspir, 4 (1945), 238-250.
390 **Carrel** (Alexis): La incógnita del hombre. Trad. directa del inglés, cotejada luego con la edición francesa del mismo autor, por María Ruiz Ferry. Barna, Joaquín Gil, 1945, XV-375 p.
391 **Muñoz Meany** (Enrique): Fatalidad y libertad, magnitudes humanas. Revista de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Guatemala, 4 (1945), n. 4.
392 **Oromí** (Miguel), O. F. M.: El tema del hombre, El Español, 4. n. 155 (octubre, 1945), p. 5.
393 **Uexkuell** (J. von): Cartas biológicas a una dama. Trad. por M. García Morente. 2.ª edic. M, Revista de Occidente, 1945.

Etica general y especial. Filosofía del derecho.

Estudios históricos: *supra*, nn. 52, 57, 88, 189, 199, 200, 212, 221.

394 **González Moral** (Irenaeus): Philosophia moralis. Santander, editorial Sal Terrae, 1945, XXIV-631 p.
395 **Llamera** (Bonifacio), O. P.: Boletín de la filosofía moral. CT, 68 (1945), 393-400.
396 **Sardá** (Ignacio): Apuntes de ética. Zamora, 1945.
397 **Toni Ruiz** (Teodoro): El respeto a la vida. Hechos y Dichos, 18 (1945), 413-422.
398 — — — El respeto a la vida y el suicidio. Hechos y Dichos, 18 (1945), 477-490.

399 **Aftalion** (Enrique R.): El derecho como objeto y la ciencia del derecho. Imprenta de la Universidad de La Plata [1945?], 30 p.
400 **Bruera** (J. J.): La lógica, el derecho y la escuela de Viena. Minerva (1945), nn. 5-6.
401 **Cabral de Moncada** (Luis): Hacia un nuevo derecho natural. Arbor, 3 (1945) 215-234.
402 **Carrillo** (Rafael): Filosofía del derecho como filosofía de la persona. Universidad Nacional de Colombia, 1945, n. 3, 9-34.
403 **Galán Gutiérrez** (Eustaquio): El derecho natural y su incesante retorno. Revista Crítica de Derecho Inmobiliario, 21, n. 202 (1945), 168-177.
404 **Gascón y Marín** (José): La concepción institucional del derecho y la administración. Revista de Estudios de la Vida Local. Número 20 (1945), 173-181.
405 **Hernández Gil** (Antonio): Metodología del derecho. Ordenación crítica de las principales direcciones meteorológicas. M Editorial Revista de Derecho Privado, 1945, XVI-400 p.
406 **Milá Sagnier** (José Luis): Verdadero origen del poder. Cristiandad, 2 (1945), n. 25, 156-8.
407 **Nieto Arteta** (Luis E.): Un diálogo con el profesor Kelsen sobre lógica jurídica. Universidad de Colombia, 1945, n. 3, 111-131.
408 **Ruiz Giménez Cortés** (Joaquín): Introducción elemental a la filosofía jurídica cristiana. M, E. P. E. S. A., 1945, 260 p.
409 **Sánchez Agesta** (Luis): Lecciones de derecho político. I. Teoría de la política y del estado. II. Teoría de la constitución. Dos volúmenes. Granada, 1945 288 y 293 p.
410 **Sayaguaz** (Laso Enrique): Criterio de distinción entre las personas jurídicas, públicas y privadas. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, 1945, n. 44,
411 **Toni Ruiz** (Teodoro), S. J.: Plan metódico de estudios sobre la familia. Hechos y Dichos, 18 (1945), 101-9.
412 — — — El "sentido familiar". Hechos y Dichos, 18 (1945) 227-234, 303-8, 359-66, 19 (1945), 545-52, 613-20.
413 — — — La preparación para la vida de familia. Hechos y Dichos, 18 (1945), 167-75.
414 **Guenechea** (José N.), S. J.: Doctrina católica sobre la libertad de enseñanza. CyF, n. 7 (1945), 45-62.
415 **Quiles** (Ismael), S. J.: Libertad de enseñanza y enseñanza religiosa, según el derecho natural. CyF, n. 7 (1945), 7-44.
416 **Sobre la libertad profesional:** Editorial publicado en el fascículo 176 (enero-febrero, 1945), de Anales de Mecánica y Electricidad. Revista de los Ingenieros del I. C. A. I., Madrid, 20 p.
417 **Cuesta** (Salvador), S. J.: De la teoría del Estado según San Agustín: los textos originarios del agustinismo político. PENSAMIENTO, 1 (1945), 63-94.
418 **Gutiérrez Durán:** Teología y política. La presencia de Dios en el gobierno de los pueblos. El Español, 4, n. 117 (enero, 1945), p. 12.
419 **Marqués de la Eliseda (Moreno Herrera,** Francisco): Autoridad y libertad. Madrid, 1945.
420 **Ollero** (Carlos): Introducción a una teoría de la política. RevEstPol, 12 (1945), 1-35.
421 **Ortiz y Estrada** (Luis): El liberalismo es político y en política hay que combatirlo. Cristiandad, 2 (1945), n. 26, 187-91.
422 **Palacios** (Leopoldo Eulogio): La razón práctica y la política. RevEstPol, 10 (1945), 41-74.
423 — — La prudencia política. M, Instituto de Estudios Políticos, 1945, 210 p.

424 **Prat** (Jorge): Potestad de orden y soberanía política. Cristiandad, 2 (1945), n. 25, 151-2.
425 **Rodrigo Jaramillo** (Gonzalo): Intervención y libertad. RevJav, 1945, n. 117, pp. 65 ss.
456 **Andrade** (Vicente): Democracia, demagogia y totalitarismo. RevJav, 23 (1945), pp. 257 ss.
427 **Rayneli** (E. T.): La democracia es ejercicio de una función. Universidad de Antioquía, 18 (1945). núm. 69.
428 **Toni Ruiz** (Teodoro), S. J.: La democracia y la paz. Hechos y Dichos, 18 (1945), 195-202.
429 — — El sentido católico de la democracia. Hechos y Dichos ,18 (1945), 69-77. 135-43.
430 **Ureta** (E, G.): Evolución y transformación del Estado. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, (BA), 9 (1945), nn. 42-43.
431 **Brigard Silva** (Camilo de): Esquema de la justicia internacional. RevJav, 23 (1945), pp. 268 ss.
432 **Cuffí Cabadell** (José Oriol): El fracaso de la Sociedad de Naciones: otra tentativa de paz sin éxito. Cristiandad, 1944-45, 339-42.
433 **Lasala Samper** (F. de): La paz justa y el desarme moral general. Universidad, 22 (1945), 249-65; 463-90.
434 **Schmitt** (Carlos): La crisis del Derecho internacional. Est (S), n. 151 (1945), 16-40.
435 **Truyol Serra** (Antonio): La filosofía del Derecho internacional de Alfredo von Verdross y la superación del positivismo jurídico. Madrid, Instituto Editorial Reus, 1945, 34 p. (Publicado en la Revista General de Legislación y Jurisprudencia, mayo 1945).

Sociología y Moral económica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 35, 51, 73, 74, 75, 183, 188, 201, 210.

436 **Azpiazu** (Joaquín), S. J.: La moral del hombre de negocios. M, Ediciones FAX, 1945, 704 p.
437 **Aguilar Paz** (Francisco): Introducción al Congreso de Estudios Sociales. Revista de Trabajo. Congreso de Estudios Sociales. 1945, pp. 47-52.
438 **Bargallo Cirio** (Juan Miguel): Sociedad y persona. BA, Grupo de Editoriales Católicas [1945?], 252 p.
439 **Bayle** (Constantino), S. J.: El protector de Indios. Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla. 1945.
440 **Brugarola** (Martín), S. J.: La cristianización de las Empresas. M, Ediciones FAX, 1945.
441 **Burgos Boezo** (Luis): La familia y la seguridad social. RevEstPol., Suplemento de Política Social, 1945, pp, 79-87.
442 **Caso** (Antonio): Sociología. México, Edit. Porrúa, 1945, 414 p.
443 **Ciocca** (Gaetano): Juicio sobre el bolchevismo. Madrid, 1945.
444 **Conde** (Francisco Javier): Representación política y régimen español, Ensayo político. M, Subsecretaría de Educación Popular, 1945.
445 **Elías de Tejada** (Francisco): El racismo. Breve historia de sus doctrinas. M, Editorial Pace, 1945.
446 **Ros** (José), **Villar** (Jesús), **Ruiz Almansa** (Javier), **Barón** (Rodolfo), **Vallejo Nájera** (Antonio), **Quintana** (Primitivo de la): Estudios demográficos. Prólogo de D. Severino **Aznar**. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Balmes" de Sociología, 1945, 302 p.
447 **Fernández González** (Víctor): En torno al concepto de la seguridad social. Revista de Trabajo, n. 3 (1945), 263-4.

448 **Ferrán** (Enrique): El liberalismo económico, doctrina subversiva y amoral. Cristiandad, 2 (1945), n. 24, p. 124-6.
449 — — La concepción materialista de la historia, idea básica de la idolatría marxista. Cristiandad, 2 (1945), 296-8.
450 **Freyer** (Hans): Introducción a la sociología. Versión por Felipe Vicén, M, 1945.
451 **Galán Gutiérrez** (Eustaquio): La teoría del Estado como sociología: sinopsis de la sociología en el siglo XX. RevIntSoc, 3 (1945), 315-52.
452 **Gambra Ciudad** (Rafael): El materialismo histórico y los datos de la filosofía actual. RevFil, 4 (1945), 559-87.
453 — — El materialismo histórico como teoría sociológica. RevIntSoc, n. 12 (1945), 129-176.
454 **Gascón y Marín** (José): Lo social y la paz. Revista de Trabajo, Congreso de Estudios Sociales, 1945, 90-6,
455 **Gibert Janot** (Antonio de): Evolución del socialismo. Cristiandad, 2 (1945), 294-5.
456 **Guillén Salaya** (F.): La economía del porvenir. M, 1945,
457 **Iturrioz** (J.), S. J.: El hombre, base de reconstrucción. RevInt.Soc. nn, 11-12 (1945), 5-56.
458 **Koenig** (René): La familia en la Rusia soviética. RevIntSoc, nn. 11-12 (1945), 87-128.
459 **Larraz** (José): La meta de dos revoluciones. M, 1945.
460 **Legaz Lacambra** (Luis): Derechos políticos y derechos sociales. Revista de Trabajo, Congreso de Estudios Sociales, 1945, 119-126.
461 **Legendre** (Maurice): Sociología e historia. RevIntSoc, n. 10 (1945), 353-369.
462 **Mallart** (José): Problemas demobiológicos de la crisis económico-social. RevIntSoc, n. 10 (1945), 421-56.
463 **Mañaricua** (Andrés E. de): El matrimonio de los esclavos. Hechos y Dichos, 18 (1945), 144-150.
464 **Maritain** (Jacques): Los fundamentos de la democracia. Asomante, 1 (1945), n. 3.
465 **Martín Artajo** (Alberto): Nuevo sentido de la justicia social. RevEstPol, 10 (1945), 1-39.
466 — — La misión social de la familia, según la doctrina católica. RevIntSoc, nn. 11-12 (1945), 57-85.
467 **Martín Petit** (Manuel): La posición de la Iglesia católica ante el problema social. Revista de Trabajo, n. 4 (1945), 355-61.
468 **Martínez Mari** (J. M.): Algunos aspectos de la solución cristiana al problema social. Cristiandad, 2 (1945), n. 24, 136-8.
469 **Mendioroz** (Carlos): La ciudad del hombre. Ort, n. 10 (julio, 1945), 209-238.
470 **Pérez Leñero** (José): Factores sociales del paro fozoso. Revista de Trabajo, nn, 5 (1945), 447-50.
471 — — Hacia un nuevo sentido de la propiedad. Revista de Trabajo, nn. 11-12 (1945), 974-84.
472 **Riaza Ballesteros** (José María): La participación en los beneficios. Revista de Trabajo, n. 10 (1945), 863-8.
473 **Tallada Pauli** (José María): El ciclo económico y el paro forzoso. Revista de Trabajo, n. 1 (1945), 18-28.
474 **Valle** (Florentino del), S. J.: La razón espiritual de los problemas económicos. Hechos y Dichos, 18 (1945), 397-403, 451-9.
475 — — Asociaciones católicas de trabajadores. Hechos y Dichos, 18 (1945), 339-58.
476 **Viñas Mey** (Carmelo): Justicia social de España en América. Revista de Trabajo. Congreso de Estudios Sociales, 1945, 175-83.
477 **Weber** (Adolf): Compendio de economía política. Traducción por Enrique López Bosch. Barna, Edit. Labor, 1945.

478 **Yurre** (Gregorio de): Sistemas sociales. El liberalismo (pro manuscripto). Vitoria, 1945, 247 p.
479 **Aznar** (Severino): Del contrato de salario al contrato de sociedad. Revista de Trabajo, Congreso de Estudios Sociales, 1945, 97-101.
480 **Artigas** (José Antonio de): La paz laboral en el siglo XX. Revista de Trabajo, Congreso de Estudios Sociales, 1945, 108-15.
481 **Chenu** (M. D.): Espiritualidad del trabajo. Traducción de Angel **Blanch**. Barna, Editorial Atlántida, 1945.
482 **D'Ors** (Eugenio): "Homo faber", el trabajo como elemento de la cultura. Revista de Trabajo, Congreso de Estudios Sociales, 1945, 77-89.
483 **Gomila Aguilo** (Antonio): La nueva concepción del contrato del trabajo. Revista de Trabajo, n. 4 (1945), 364-5.
484 **Gutiérrez Rubio** (Julio): Ante un nuevo sistema de trabajo. Revista de Trabajo, nn. 7-8 (1945), 682-5.
485 **Maravall Casenoves** (Héctor): La despolitización del concepto del trabajo a través de la técnica social-política. Revista de Trabajo, n. 2 (1945), 144-9.
486 **Mas-Guindal** (J.): El ambiente psíquico del trabajo. Revista de Trabajo, n. 6 (1945), 554-68.
487 **Riaza Ballesteros** (José María): Contribución al estudio de una política de salarios. Revista de Trabajo, nn. 7-8 (1945), 663-672.

Filosofía del lenguaje.

488 **Cabezas** (Felipe): Psicología del lenguaje. Boletín de la Academia Venezolana, 9 (1945), n. 44.
489 **Zaragüeta** (Juan): La analogía de la denominación de los seres esenciales. RevFil, 4 (1945), 9-48.
490 — — El lenguaje y la filosofía. M. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía "Luis Vives", 1945, 400 p.

Filosofía de la Educación.

Estudios Históricos: *supra*, nn. 53, 54, 103, 187.

491 **Andréu** (A.): La psicología individual y la escuela. Revista Interamericana de Educación (Bogotá), n. 2 (1945), 18 ss.
492 **Armentia** (Francisco): Formación de la personalidad en el adolescente. Atenas, n. 153 (1945), 131-39.
493 **Bassi** (Angel C.): Una nueva moral y una nueva educación, Nueva Era (Santiago de Chile), 14 (1945), 39-42.
494 **Bode** (Boyd H.): Los fundamentos filosóficos de una educación puesta al servicio del interamericanismo. Nueva Era 14 (1945), 24-26.
495 **Brera Oria** (Elvira): Los libros sagrados "Deuteronomio" "Proverbios" y "Eclesiástico", desde el punto de vista de la educación. RevEspPed, 3 (1945), 211-232,
496 **Caballero** (Valentín) Sch. P.: Orientaciones pedagógicas de San José de Calasanz. Prólogo de D. Salvador Minguijón, 2.ª edición. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía, 1945, 608 p.
497 **Castiello** (Jaime), S. J.: Tres ensayos de psicología pedagógica. Versión española de M, Acevez, S. J.. México, 1945.
498 — — La psicología real de la educación. Abside, 9 (1945), n. 1.
499 **Claparède** (E. de): Psicología lel niño y pedagogía experimental

Madrid Librería Beltrán (Biblioteca Moderna de Filosofía y Ciencias sociales: actualidades pedagógicas), 1945,

500 **Deya Palerm** (Miguel): Colaboración de la familia y la escuela. RevEspPed: 3 (1945), 101-7.

501 **García Hoz** (Víctor): Las correlaciones en pedagogía. Revista. de Educación Española, n. 1 (octubre 1945), 4-8.

502 **García Vieyra** (Alberto). O. P.: La pedagogía, ciencia práctica Ort, n. 9 (abril 1945), 48-77.

503 — — Principios de educación. Philosophia 1 (1945), n. 1.

504 **Garrido Lestache:** El problema docente de la neuropatía infantil. RevNacEd, n. 57 (1945), 9-15.

505 **Garmendía de Otaola** (A.): Los tests de Rorschach y el examen de la inteligencia. RevEspPed, 3 (1945), 36-49.

506 **Hovre** (Fr. de): Ensayo de filosofía pedagógica. Traducción de **José María Bernáldez.** M, Edic. FAX, 1945, 423 p.

507 **Kieffer** (Francisco): La autoridad en la familia y en la escuela. Traducción de la 1.ª y 2.ª edic. francesa por L. Reca. M, Ediciones FAX, 1945, 293 p.

508 **Marín Cabrero** (Rosa): La virtud de la caridad en la educación. RevEspPed, 3 (1945), 293-317.

509 **Martínez Val** (José María): La formación del sentido histórico del niño. RevEspPed, 3 (1945), 177-210.

510 **Mussa B.** (Moisés): La psicología educacional y su enseñanza. Nueva Era, 14 (1945), 134-160.

511 **Onieva** (Ant. J.): La educación y la filosofía. Revista Española de Educación, n. 11 (octubre 1945), 9-11.

512 **Palmés** (Fernando María), S. J.: La autoridad en la disciplina directiva. RevEspPed, 3 (1945), 109-117.

513 — — La autoridad en la disciplina represiva. RevEspPed, 3 (1945), 367-76.

514 — — La autoridad en la disciplina preventiva. RevEspPed, 3 (1945), 235-54.

515 **Ramos González** (Sebastián): Educación y axiología. Revista de Educación (La Plata), n. 4 (1945), 22-32.

516 **Rodríguez Vicente** (A.): Higiene escolar y paidocultura. Prólogo del Dr. C. Sáinz de los Terreros. M, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de San José de Calasanz, 1945, 584 p.

517 **Royo** (José): La cooperación internacional en materia de educación. RevNacEd, n. 57 (1945), 21-7.

518 **Villarejo Mínguez** (Esteban): Vocablos y sujetos representativos para una escala de ortografía española. RevEspPed, 3 (1945), 318-66.

519 **Weitzman de Opazo** (Cecilia): El Instituto de Investigaciones Pedagógicas y Psicológicas del Servicio de Educación Primaria de Chile. Nueva Era, 14 (1945), 161 ss.

Filosofía de la Religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 99, 122, 143.

520 **Belaunde** (V. A.): La concepción cristiana de la vida. Vida (1945), VIII, n. 5.

521 **Cerejeira** (Manuel G.): La Iglesia y el pensamiento contemporáneo. Traducción, prólogo y artículo adicional de Jesús Iribarren. M, 1945, 400 p.

522 **Guardini** (Romano): La esencia del cristianismo. Versión del alemán por F. González Vicén. M, Ediciones Nueva Epoca, 1945, 86 p.

523 **Ortiz** (Fernando): Fenomenología mágico-religiosa. La Nueva Democracia, junio 1945.
524 **Paniker** (Raimundo): El sentido cristiano de la vida. Arbor, 4 (1945), 261-82.

Filosofía de lo bello y del Arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 40, 41, 42, 76, 124, 202, 203, 207, 219.

525 **Bertacchini** (C.): Reflexiones sobre el arte. Ort. 9 (1945), 90-97.
526 **Bosch** (Carlos): El sentido paisajista de la música. RevIdEst, 3 (1945), 209-14.
527 **Camón Aznar** (José): El estilo trentino. 3 (1945), 429-42.
528 — — La arquitectura gótica en algunos pensadores alemanes. RevIdEst, 3 (1945), 285-312.
529 **Chueca Goytia** (Fernando): Arquitectura, número y geometría: a propósito de la catedral de Valladolid. RevIdEst, 3 (1945), 17-43.
530 **D'Ors** (Eugenio): Teoría de los estilos y espejo de la arquitectura. M, Imprenta Héroes, 1945, 391 p.
531 **Hornedo** (Rafael María), S. J.: Arte tridentino. RevIdEst, 3 (1945), 443-72.
532 **Lira** (Osvaldo), SS. CC.: La belleza, noción transcendental. RevIdEst, 3 (1945), 181-208.
533 **Maldonado de Guevara** (Francisco): La teoría de los estilos y el período trentino. RevIdEst, 3 (1945), 473-494.
534 **Maritain** (Jacques): Arte y escolástica. Traducción y prólogo de Juan Arquímedes González, BA, Edit. La Espiga de Oro, 1945.
535 **Mirabent** (F.): Reflexiones sobre la forma. RevIdEst, 3 (1945), 149-79.
536 — —Una interpretación del trentino en estética. RevIdEst, 3 (1945), 495-507.
537 **Sánchez de Muniain** (José María): Estética del paisaje natural. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Arbor, 1945, XVI-372 p.
538 **Vasconcelos** (José): Estética. 3.ª edic. México, Edic. Botas, 1945, 652 p.
539 **Vidales** (Luis): El arte ante el hecho social. Revista de Indias (1945), n. 74.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 39, 91, 116, 246.

540 **Calvo Serer** (Rafael): Valoración europea de la historia española. Arbor, 3 (1945), 19-47.
541 **Fernández Almuzara** (Eugenio), S. J.: La interpretación pacífica de la historia. Hechos y Dichos, 18 (1945) 78-81.
542 **Ferrater Mora** (José): Cuatro visiones de la historia universal. BA, Edit. Losada, 1945, 169 p.
543 **Ferrán** (Francisco): Determinismo y libertad en la historia.
544 **Laín Entralgo** (Pedro): Las generaciones en la historia. M, Instituto de Estudios Políticos, 1945, 332 p.
545 **Lucinio del S. S.**, O. C. D.: El ser de España. La concepción filosófica del P. Crisógono de Jesús: C. D. El Español, 4 n. 143 (julio 1945), p. 6.
546 **Maravall** (José Antonio): Liberalismo y libertad en Europa. RevEstPol, 11 (1945), 1-45.
547 **De Meaux** (Antonio): Génesis de las revoluciones, según Anto-

nio Cochin. Versión española por Juan de la Cierva. Madrid, E. P. E. S. A., 1945, 172 p

548 **Michel** (Edwig): Mundo y siglo del porvenir histórico. Est(S) n. 152 (1945), 35-43.

549 **Roquer** (Ramón): Filosofía de la historia. Cristiandad, 2 (1945), 324.

550 **Woodlock** (T. F.).: La humanidad naufraga porque ha abandonado a Dios. Vida, 8 (1945), n. 5.

551 **Bonet** (Alberto): El destino de Occidente. RecIntSoc, 9 (1945(, 44-73.

552 — — El catolicismo y la cultura frente a los nuevos tiempos. Contribución del pensamiento español a la idea de la libertad en la entrada de la época moderna. La crisis de la alta cultura católica española en la pre-guerra. Barna, Edit. Barna, 1945, 190 p.

555 **D'Ors Rovira** (Eugenio): Estilos del pensar: Menéndez y Pelayo, Juan Maragall, Juan Luis Vives, San Juan de la Cruz, Ricardo León. M, E. P. E. S. A., 1945.

554 **Eliot** (T. S.): Notas para una definición de la cultura. Asomante, I (1945), n. 3.

555 **Ferrater Mora** (J.): Variaciones sobre el espíritu. BA, 1945.

556 **Maeztu** (Ramiro de): La crisis del humanismo: los principios de autoridad y función a la luz de la guerra. Nueva edición. Madrid, 1945.

557 **Mejía Jaramillo** (Gustavo): A través de mi lente. Manizales, ediciones Zapata, 1945, 423 p.

558 **González** (Francisco José), S. J.: Nueva interpretación de la historia por la dietética. RevJav, 23 (1945), 246-250 [s/. Mejía Jaramillo, "A través de mi lente"].

559 **Minguijón** (Salvador): La cuestión del progreso (conclusión). RevIntSoc, n. 9 (1945), 6-42.

560 **Montoliú** (Manuel de): La civilización materialista a la luz de la ciencia. Cristiandad, 2 (1945), n. 22, 92-3.

561 **Northrop** (F. S. C.): El sentido de la civilización occidental. Filosofía y Letras, IX (1945), n. 18.

562 **Pro** (Diego): Contenido del concepto de cultura. Philosophia, 1 (1945), n. 1.

563 **Romero** (Francisco) y **Jesinghaus** (C.): La cultura moderna. Universidad Nacional de La Plata. Cuaderno, n. 1 (1945).

564 **Sánchez Marín** (Faustino G.): Espíritu, arte, técnica. El Español, 4, n. 120 (febrero, 1945), p. 6.

565 **Ycaza Tigerino** (Julio): La civilización del "progreso". Est (S), 154 (1945), 25-31.

NB. 1) La interpretación de las siglas se encontrará en las páginas finales del número, en la lista de "Revistas extractadas".

2) Nuestra información, especialmente por lo que se refiere a América, no es siempre directa; en las actuales circunstancias esto es prácticamente imposible en múltiples casos; sirva esta advertencia para excusar las deficiencias e inexactitudes, que en nuestras referencias bibliográficas pudieran notarse.

3) Sobre la literatura filosófica hispano-americana somos deudores de datos muy valiosos al riquísimo "Repertoire bibliographique" (Livraison d'aout 1946) de la "Revue Philosophique de Louvain".

R. C.

GIORNALE DI METAFISICA

RIVISTA BIMESTRALE DI FILOSOFIA

Director: Micheli F. Sciacca

ADMINISTRACION:

Società Editrice Internazionale. - Corso Regina Margherita, 176. Torino (109) - ITALIA.

CENTRO DE SUSCRIPCIONES PARA ESPAÑA:

Sociedad General Española de Librería. - Evaristo San Miguel, 9. MADRID.

ERASMUS

SPECULUM SCIENTIARUM

Bulletin International de la Science contemporaine

ADMINISTRACION:

Editions du Panthéon, S. A. - 78, Leidschegracht. - Amsterdam. HOLANDA.

CRONICA

ESPAÑA

Cursos y conferencias.

La Escuela Lulística de Palma de Mallorca ha celebrado su V Cursillo Universitario en los días del 23 de diciembre de 1946 al 6 de enero de 1947. En la sección teológica el P. Bartolomé Xiberta, O. C., ha tratado de la doctrina del beato Ramón Lull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la historia y de los principios teológicos. En la sección filosófica el Dr. D. Francisco Sureda Blanes, rector de la *Schola* ha presentado una síntesis del presente filosófico luliano y sus repercusiones contemporáneas, en los siguientes puntos: *a*) Concreción de la personalidad filosófica de Lull en su plena conciencia de una misión en el mundo. *b*) La noción de la filosofía: los grandes enigmas propuestos por la razón y la fe y la visión totalitaria del universo que Lull ofrece. *c*) Ideas originales del pensamiento gnoseológico luliano. *d*) Metafísica luliana. *e*) Apologética luliana. *f*) Mística luliana. En la sección literaria D. Gilliermo Colom disertó sobre la poesía de Lull y D. Antonio Jiménez sobre las miniaturas del "Breviculum" de Karlsruhe.

El Dr. D. Octavio Nicolás Derisi, profesor del Seminario Mayor de La Plata (Argentina) y de la Universidad de Buenos Aires, ha celebrado en el Instituto "Luis Vives" de Filosofía (Consejo Sup. de Inv. Científicas) un curso de cuatro lecciones acerca del concepto de Dios, según Santo Tomás. El mismo profesor Derisi ha pronunciado en la cátedra "Ramiro de Maeztu" de la Universidad Central (Madrid) cinco conferencias sobre los temas siguientes: "El catolicismo en la Argentina"; "La cultura hispánica y el tomismo en la Argentina en la actualidad y frente al porvenir"; "Determinación de la inteligencia y de sus grados por la inmaterialidad"; "El ámbito objetivo de la inteligencia"; "El proceso causal del conocimiento", y "Por la inteligencia a la libertad y la persona".

El 22 de febrero pasado pronunció en el Ateneo de Madrid una conferencia el ex ministro de Hacienda y académico de la Real de Ciencias Morales y Políticas don José Larraz; habló de "La crisis de la sociedad contemporánea"; estudió sus antecedentes a partir del siglo XVIII, su gestación más inmediata en el XIX, su actualidad viva y angustiosa; crisis que reclama con urgencia la instauración de una doctrina sociológica que, aprovechando experiencias y superando errores pasados, devuelva al mundo el orden y la paz social; tal es el fin de la "Comunomía" que el Sr. Larraz propugna, en la cual revive el espíritu unitario y practicista de Aristóteles, renovado con los progresos de la sociología moderna.

El 9 de febrero ingresó en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el catedrático D. Nicolás Pérez Serrano; versó su discurso de recepción sobre "El poder constituyente". Contestó al recipiendario el académico D. José Gascón y Marín.

ARGENTINA

En julio de 1946 inaugura su publicación "Sapientia, Revista Tomista de Filosofía". La dirige el profesor del Seminario Mayor de La Plata, Dr. Octavio Nicolás Derisi. El primer número publica los siguientes artículos: "El realismo del principio de causalidad", por R. Garrigou-Lagrange; "La trascendencia del Ser divino", por O. N. Derisi; "Metafísica y lírica", por C. Disandro. El número segundo presenta los siguientes trabajos: "La subalternación de la Ética a la Psicología", por J. Meinvielle; "Mundo del Occidente", por G. K. E. (Dirección postal de la nueva revista: Seminario Mayor de San José, 2.465 y 66. La Plata, F. C. S. República Argentina.)

ESTADOS UNIDOS

Sobre la actividad filosófica en los Estados Unidos de América del Norte don Mariano Yela Granizo nos comunica las siguientes noticias:

Durante los días 21, 22 y 23 de febrero se celebró en el Sarah Lawrence College, Bronxville (Nueva York), la 42.ª reunión anual de la División Oriental de la Asociación Filosófica Americana. Se discutieron problemas de estética, teoría del conocimiento, metafísica, ética y se presentaron trabajos sobre el tema "Filosofía y paz".

El 23 de febrero celebraron reunión conjunta la Asociación de Lógica Simbólica y la Sociedad Matemática Americana, en la Columbia University (Nueva York). Fueron invitados los profesores Karl Menger y Alonzo Church, quienes disertaron, respectivamente, sobre "Análisis sin variables" y "Formulación de una lógica del sentido y de la denotación".

En marzo se celebró la conferencia conjunta de la Asociación Filosófica Americana y la Asociación Americana para el desarrollo de la Ciencia, en San Luis de Missouri. Los temas principales de discusión fueron: "Teoría y predicción en la ciencia" y "Filosofía de la biofísica". Dirigieron la discusión, respectivamente, los profesores Rudolf Carnap, de la Universidad de Chicago, y F. S. Rorthrop.

Durante los días 18, 19 y 20 de abril de 1946 se celebró la 38.ª reunión anual de la Sociedad de Filosofía y Psicología del Sur, en la Universidad de Virginia. Presidió Peter A. Carmichael. Entre los trabajos presentados merecen especial mención los siguientes: George Boas, "La experiencia, fuente de conocimiento"; Balz, "Epistemología. metafísica y el hecho de la investigación"; James Feibleman, "La génesis de la dialéctica"; P. A. Carmichael ,"Paradojas de la probabilidad empírica"; Fritz Marti, "Obligaciones filosóficas de la psicología de la religión"; Kent, "Significación ontológica de la negación"; Hammond, "Poesía y Filosofía"; Jenkins, "¿Qué es una ciencia normativa?"; E. Tibbs, "Algunos problemas básicos en psicología de la religión"; Harris, "Enrique Molina y algunas antítesis filosóficas"; Kattsoff, "Observación e interpretación de la ciencia", y Lee, "Verificación de las hipótesis metafísicas".

El 27 de abril, en el Hunter College de Nueva York, se celebró la reunión anual de la Sociedad Fenomenológica. El tema central de discusión fué "Fenomenología y psicología"; presentaron trabajos S. E. Asch, Aron Gurwitsch, Fritz Kaufmann y McGill.

En los días 9 al 11 de mayo, la División Occidental de la Asociación Filosófica Americana celebró su Conferencia anual en la Universidad de Chicago. Presentaron trabajos, sobre epistemología, Edwin R. Walter, Ray Lepley y R. Carnap; sobre filosofía de la religión, Chambers, Cerf y Hartschorne; sobre filosofía de la educación americana, Black, Frankena, Jellena, Murphy y Otto; sobre axiología, Moore, Johnson y Blair Rice; sobre metafísica, Biser y O'Meara. El discurso presidencial fué pronunciado por B. R. Conger, sobre "El método y objeto de la filosofía". El discurso del presidente anterior D. S. Robinson, versó sobre "Una filosofía de la edad atómica".

La Asociación Filosófica de Virginia celebró, en los días 23 y 24 de octubre, en Hollins College, su sexta Conferencia anual. Leyeron trabajos: L. H. Hammond, "Educación liberal en la teoría y en la práctica"; Sidney C. Rome, "El positivismo de Berkeley y el 'a priori' en Reid; Edw. D. Myers, "Hacia una definición de la religión"; Mary Frances Thelen, "Nota sobre la trascendencia divina".

En julio de 1946 se creó el primer Instituto Medieval de los Estados Unidos, en la Universidad de Notre Dame (Indiana). El Dr. Gerald B. Phelan, que desde 1937 dirigía el Instituto Pontificio de Estudios Medievales de Toronto (Canadá), ha sido nombrado director del nuevo Instituto.

CANADA

La Asociación Católica de Filosofía de América celebró su Conferencia anual en Toronto (Canadá) en los días 27 y 28 de diciembre pasado. El tema central fué "La filosofía del ser". He aquí los principales trabajos presentados: G. B. Phelan, "El existencialismo en Santo Tomás"; R. J. Henle, "El existencialismo en el juicio"; Henry

Renard, "Esencia y existencia"; Ernst Kilzer, "Los modos de la existencia". Etienne Gilson disertó sobre "Existencialismo y filosofía". Antón Pegis, en su discurso presidencial, habló de "La Edad Media y la filosofía".

ITALIA

La revista mensual de cultura "Humanitas" (Editr. Morcelliana, Brescia) envía con su último número un referéndum sobre "Occidente y Oriente ruso"; lo firman G. Bevilacqua, M. F. Sciaca, M. Bendiscioli y M. Marcazza. El referéndum propone la discusión de los más graves problemas filosóficos, y más en particular sociales y políticos, que la ideología de la Rusia actual plantea con tanta urgencia a los intelectuales del mundo occidental.

BELGICA

Sale ahora a la luz pública el fascículo 4.º de la magna obra del malogrado P. Joseph Maréchal, S. J., "Le point de départ de la métaphysique", que lleva el subtítulo: "Le système idealiste chez Kant et les postkantiennes" (L'Edition Universelle. Bruxelles, 1947. 23 × 15 cms., 488 pp.; Museum Lessianum, Section Philosophique, número 6). Cuando en 1923 publicaba el P. Maréchal el fascículo 3.º de su obra, en él anunciaba el sumario del fascículo 4.º y su inmediata aparición; pero el fascículo 3.º "La critique de Kant", suscitó malas interpretaciones, que obligaron al autor a anticipar la publicación del fascículo 5.º, "Le tomisme devant la philosophie critique". Quedaba así interrumpida desde entonces la edición del fascículo 4.º En él trabajaba el P. Maréchal cuando le sorprendió la muerte el 11 de diciembre de 1944. Las páginas póstumas que ahora se publican sólo en parte corresponden al plan primitivo que del fascículo 4.º anunció en un principio el P. Maréchal. La primera parte de lo editado, consagrada a "Le système idéaliste chez Kant", se puede decir definitivamente terminada por el autor, aunque le falta la última mano en la forma literaria. Las otras partes están tomadas de lecciones sobre historia del idealismo postkantiano, que el P. Maréchal redactó para sus alumnos de la Facultad Filosófica de Eegenhoven (Lovaina). En todo caso, el nuevo fascículo es de gran valor para el conocimiento más íntegro de una de las doctrinas más originales y profundas de la escolástica contemporánea, como lo es, indiscutiblemente, la del P. Maréchal.

NECROLOGIA

R. P. QUINTIN PEREZ S. J.—El 31 de enero de 1947 fallecía en Valladolid. Había nacido el 30 de octubre de 1886 en Villamuriel (Palencia). Desde 1932 a 1939 residió en Alemania, dedicado al estudio de su literatura y filosofía modernas. Es autor de un sólido estudio sobre "Nietzsche": por la concepción y nacimiento al estudio de su obra" (Cádiz, 1943). Publicó también diversos artículos sobre la generación del 98 ("Razón y Fe", t. 125 [1942], pp. 311 ss.; t. 129 [1944], pp. 31 ss.). Recientemente dió a luz en la misma revista un interesante estudio sobre el diario espiritual de D. Manuel García Morente. La muerte le ha sorprendido cuando ya disponía para la imprenta un amplio libro sobre Unamuno. A sus conocimientos filosóficos unía el P. Quintín Pérez un refinado gusto literario. R. I. P.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.

Los libros para recensión han de ser enviados a la Redacción de PENSAMIENTO. apartado 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

CUESTA, SALVADOR, S. J.: *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín.* Estudio sobre dos concepciones del universo a través de un problema antropológico. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto "Luis Vives", 1947. XXVIII-296 pp.

FONT PUIG, PEDRO: *Fray Francisco de Vitoria. Oportunidad de su magisterio.* Conferencia dada en la Biblioteca de la Caja de Ahorros de Sabadell el día 28-10-1945. Sabadell, Biblioteca de la Caja de Ahorros, 1946. 21,5 × 16 cms. 58 pp.

— — *Lecciones sociológicas de la Física, la Química y la Biología.* Barcelona, Publicaciones del Patronato de la Escuela Social. 1946. 23,5 × 16 cms. 22 pp.

HELLÍN, JOSÉ, S. J.: *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez.* Madrid, Editora Nacional. 1947. 22 × 15,5 cms. 456 pp. 30 ptas.

CHESTOV, LEONE: *Concupiscentia irresistibilis (Della filosofia medioevale).* Traduzione di E. Valenziani. Prefazioni di A. del Noce. Milano. Fratelli Bocca, Editori. 1946. 19 × 12,5 centímetros. 234 pp.

* Del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sección de Publicaciones. Medinaceli, 4. Madrid.

ASÍN PALACIOS, MIGUEL: *Obras escogidas.* Tomo I. Publicaciones del Instituto "Miguel Asín". 1946. 23,5 × 16 cms. X-336 pp.

BARBADO, MANUEL, O. P.: *Estudios de psicología experimental.* Publicaciones del Instituto "Luis Vives". Serie C, n. 3. 1946. 24,5 × 17 cms. 818 pp.

CARRERAS ARTAU, JOAQUÍN: *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal.* Lección inaugural de los cursos de verano de 1946, en Ripoll, pronunciada el 11 de agosto. Publicaciones de la Delegación de Barcelona, Instituto "Antonio de Nebrija". 1946. 15,5 × 11 cms. 42 pp.

GOMIS, JUAN BAUTISTA, O. F. M.: *Criterio social de Luis Vives.* Publicaciones del Instituto Balmes, 1946. 18 × 13 cms. 372 pp.

PIQUER Y JOVER, JOSÉ J.: *El niño abandonado y delincuente.* Consideración etiológica y estadística sobre algunas fallas del juicio moral en la conducta del niño español de la post-guerra. Repertorio bibliográfico. Prólogo del P. FERNANDO PALMÉS, S. J. Publicaciones del Instituto San José de Calasanz. 1946. Serie A, n. 7. 25 × 17,5 cms. XXVI-456 pp. y 88 lms.

SÁNCHEZ PÉREZ, JOSÉ AUGUSTO: *La aritmética en Grecia.* Publicaciones del Instituto "Jorge Juan". 1946. 23,5 × 17 cms. 260 pp.

* De la Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN BUENAVENTURA. Obras. Edición bilingüe. Tomo III: *Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia. Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio. Tratado de la plantación del Paraíso.* Edición dirigida, anotada y con introducciones por los PP. LEÓN AMORÓS FERNANDO APERRIBAY y MIGUEL ORONÍ, OO. FF. MM. 1946. 20 × 12,5 cms. XII-798 páginas, 35 ptas.

GONZÁLEZ RUIZ, NICOLÁS: *Piezas maestras del teatro teológico español.* Tomo I: *Autos sacramentales.* Tomo II: *Comedias.* 1946. 20 × 12,5 cms. LXVIII-924 y XLVI-924 pp. 35 ptas. tomo.

* De Ediciones Cultura Hispánica. Madrid.

VITORIA, FRANCISCO DE, O. P.: *Los principios del derecho público.* Selección de textos, con introducción y notas por ANTONIO TRUYOL SERRA. 1946. 24,5 × 18,5 cms. 112 pp.

* De la Editorial Revista de Derecho Privado. Cafacas, 21. Madrid.

CAVIGLIONE, JUAN: *Derecho Canónico.* Vol. II. Traducción y notas de Derecho español por RAMÓN LAMAS LOURIDO. 1947. 22,5 × 16 cms. 644 pp. 70 ptas.

* Del Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

BOENHEIM, CURT: *Introduction to present day psychology.* Twentyfour lectures to the W. E. A. at reading University. With a Foreword by A. W. Wolters. New York-Toronto, Staples, Pres, Cavendish Place. London W 1. 1946. 108 pp.

D'ARCY, M. C., S. J.: *The mind heart of love.* Lion and Unicorn. A study in Eros and Agape. London. Faber (24 Russell square). 1946. 333 pp.

HUXLEY, ALDOUS: *The perennial philosophy.* London. Chatto and Windus (40 William IV Street). 1946. 358 pp.

JOHNSON, MARTIN: *Science and the meanings of truth.* Studies introductory to asking wath is meant today by physical explanation af nature, by mechanismus of cause and effet, and by a claim that scientific knowledge is true. London, Faber and Faber. 1946. 180 pp.
NEEDHAM, JOSEPH: *History is on our side.* A contribution to political religion and scientific faith. London, George Allen and Unwin (40 Museum Street). 1944. 226 pp.
RUSSELL, BERTRAND: *History of western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the earliest Times to present Day.* London, G. Allen and Unwin. 1946. 916 pp.

* Del Instituto de Estudios Políticos. Plaza de la Marina Española. Madrid.

PALACIOS, LEOPOLDO EULOGIO: *La prudencia política.* Premio Nacional de Literatura, 2.ª edición, revisada. 1946. 21 × 15 cms., 212 pp.

* De la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Plaza de la Villa. Madrid.

PÉREZ SERRANO, NICOLÁS: *El poder constituyente.* Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Contestación de JOSÉ GASCÓN Y MARÍN. Madrid, Gráfica Administrativa. 1947. 24 × 17 cms., 86 pp.

* De la Editorial Labor, S. A. Provenza, 84-88. Barcelona.

KLIMKE, F., S. J.: *Historia de la Filosofía.* Traducción y ampliaciones a cargo de profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de San Ignacio (Barcelona-Sarriá), redactores de PENSAMIENTO. 1947. 22 × 14 cms. XXIV-932 pp., 85 ptas.

* De la Editorial Lumen. Rocafort, 219. Barcelona.

LAPORTA, J. M.: *El arte del payaso.* 1946. 19 × 13 cms. 248 pp.
TUSQUETS, JUAN: *La religión explicada a los mayorcitos.* 1946. 22 × 15 cms. 556 pp. 55 ptas.
— — *La crítica de las religiones.* 1946. 19 × 13 cms. 328 pp.

* De la Editorial Bibliográfica Española. Barquillo, 9. Madrid.

RUBERT CANDAU, JOSÉ MARÍA: *Diccionario manual de Filosofía.* 1946. 20 × 14 cms. 658 pp. 60 ptas.

* Del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada.

GÓMEZ ARBOLEYA, ENRIQUE: *Francisco Suárez, S. J.*, Situación espiritual, vida y obras, metafísica, 1946. 25 × 18 cms. XVI-472 pp. (Publicaciones de la Cátedra Francisco Suárez. Volumen II).

* De la Pontificia Università Gregoriana. Depósito Libri. Piaza della Pilotta, 4. Roma.

ALSZEGHY: *Grundformen der Liebe.* Die Theorie der Gottesliebe bei dem h. Bonaventura. 1945. 300 pp. (Analecta Gregoriana, XXXVIII).
MUÑOZ VEGA, PABLO, S. J.: *Introducción a la síntesis de San Agustín.* 1945 VIII-264 pp. (Anal. Gregoriana, XXXIV).

* Del Instituto di Studi Filosofici. Roma.

GIOBERTI, VINCENZO: *Cours de Philosophie* (1841-1842). A cura di Mario Batistini e Giovanni Calo. (Pubblicazione del Congreso Internazionale di Filosofía. Roma. 15-20 novembre 1946). Milano. Fratelli Bocca Editori. 1947. 25 × 18 cms. 280 pp. 500 lire.

* De Vallechi Editori. Viale dei Mille, 90. Firenze.

PICO DELLA MIRANDOLA, GIOVANNI: *Disputationes adversus astrologiam divinatricem.* Libri I-V. A cura di Eugenio Garin. (Edizione Nazionale dei Classici del Pensiero Italano. Vol. II). 1946. 24 × 17 cms. 670 pp.

* De Medical Science Press. 347 West 87th Street. New York, 24 (N. Y.).

KARPMAN, BEN, M. D.: *Case Studies in the Psychopathology or crime.* A reference source for Research in criminal material. Vol. two. Case 6-9. 1944. VIII-738 pp.

* De la Librairie Dominicaine. 5.375 Av. Notre-Dame de Grâce. Mnotreal, 18. Canadá.

LACHANCE, LOUIS, O. P.: *Philosophie du langage.* Otawa-Montreal. Les Editions du Levrier. 1943. 23 × 15,5 cms. 216 pp.

REVISTAS EXTRACTADAS

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	Abside (México).
	Al-Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
	Anales de la Universidad de Murcia.
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	Arbor (M).
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris).
ATGran	Archivo Teológico Granadino (Granada).
	Biblos (Coimbra).
BolSocArqLul	Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).
	Broteria (Lisboa).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
	Las Ciencias (M).
	Cisneros (M).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma).
CuadAd	Cuadernos de Adán (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
	Cristiandad (Barna).
DivTh (Fr)	Divus Thomas (Freiburg-Suiza).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
	El Español (M).
	Escorial (M).
Est (BA)	Estudios (BA).
Est (S)	Estudios (Santiago de Chile).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
	Etudes (Paris).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Hechos y Dichos (Bilbao).
InvProgr	Investigación y Progreso (M).
	Laval Theologique et Philosophique (Quebec).
	Lumen (México).
	Mercurio Peruano (Lima).
	El Monitor de la Educación Común (BA).
	Noesis (Roma).
NouvRevTh	Nouvelle Revue Théologique (Louvain).
Ort	Ortodoxia (BA).
	Philosophia (Mendoza: Rep. Argentina)
	Psicotecnia (M).
RazFe	Razón y Fe (M).
RecEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspTeol	Revista Española de Teología (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	Revista Javeriana (Bogotá).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevNacEd	Revista Nacional de Educación (M).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevUnCatP	Revista de la Universidad Católica del Perú (Lima).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Revista de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolastica (Milán).
	Sapientia (La Plata.—Rep. Argentina).
	Sophia (Roma).
	Teoresi (Messina).
TriCat	Tribuna Católica (Montevideo).
Univ	Universidad (Zaragoza).
UnivCatBol	Universidad Católica Bolivariana (Medellín-Colombia).
	Universidad Nacional de Colombia (Bogotá).
VV	Verdad y Vida (M).
	Vida (México).